



Fiestas y ritos inka en El Shincal de Quimivil

La presencia del Tawantinsuyu en la provincia de Catamarca



Fiestas y ritos inka en El Shincal de Quimivil

La presencia del Tawantinsuyu en la provincia de Catamarca

Marco Giovannetti



Giovannetti, Marco Antonio
Fiestas y ritos inka en El Shincal de Quimivil: la presencia del Tawantinsuyu en la provincia de Catamarca / Marco Antonio Giovannetti. - 1a ed. adaptada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Punto de Encuentro, 2015.
240 p.; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-1567-66-9

1. Historia. 2. Actividad Cultural. 3. Acción Cultural.
I. Título.
CDD 306

© Punto de Encuentro 2015
Av. de Mayo 1110
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
(54-11) 4382-1630
Buenos Aires, Argentina

Diseño: Mario a. de Mendoza F.
Corrección: María Salomé Lorente Moreno
Imagen de tapa: composición sobre fotografía de Javier Vitale

www.puntoed.com.ar
ISBN 978-987-1567-66-9

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Libro de edición argentina

No se permite la reproducción total o parcial, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito de la editorial.

Agradecimientos

Este libro fue posible por la larga acumulación de conocimientos en el sitio El Shincal desde los viajes pioneros hasta las últimas décadas de investigación. Se deben reconocer las investigaciones de A.R. González primero, y los posteriores proyectos de R. Raffino que, aunque con diferencias interpretativas y metodológicas a las mías, fueron muy importantes para entender la dinámica del sitio.

Los estudios propios no hubieran llegado a buen puerto sin la inestimable y permanente ayuda de mi equipo de investigación. Debo un especial agradecimiento a Josefina Spina, Gustavo Corrado, Edgardo Ferrari, Mariana Valderrama y Gregoria Cocheró. Ellos fueron coautores de muchos trabajos científicos que reflejan algunas ideas interpretativas que aquí se reproducen. Gustavo Corrado y Josefina Spina han colaborado en varias figuras. Todos me han acompañado en los trabajos de campo y cuentan con proyectos que actualmente llevan adelante. Algunos datos arqueoastronómicos son recuperados de los estudios de Gustavo Corrado y Sixto Giménez.

En cada campaña de trabajo participaron muchas personas que debo mencionar. Laura Bastourre, Victoria Videla, Sofía Silva, Fernanda Minotto, Lucía Aljanati, María Cecilia Páez, George Flores, Gabriel Fernández, Raúl Méndez Paz, Clara Ocaña y Camila Salama.

En parte, la primera corrección del manuscrito inicial, que luego se convertiría en este libro, fue aportada por Sofía Silva. Agradezco las fotografías de Javier Vitale, Myriam Tarragó y José Luis Pino Matos. Y a muchas familias de la comunidad de El Shincal a quienes reconozco la gran ayuda arqueológica y personal. Principalmente a la familia Morales, así como a la familia Miraval. En Londres, he

obtenido permisos para trabajar en la finca Miracanal propiedad de la señora Saleme. El municipio de Londres posibilitó los alojamientos y la Dirección Provincial de Antropología de Catamarca, los permisos formales de investigación.

Los fondos necesarios para la realización de las investigaciones provinieron del Conicet y de la ANCyPT. La productora de documentales del Conicet, además, creó un documental titulado “Shincal: la Huella Inca en la Argentina”. En el mismo se expuso una parte de la información incluida en este libro, dado que me fue requerido escribir el guion de la obra y participar como asesor de contenido.

Debo un especial reconocimiento a los integrantes de la Academia Mayor de la Lengua Quechua filial Berisso-La Plata-Ensenada. Guiado por don Mario Aucca Rayme he aprendido no solamente los principios de la lengua quechua, sino también elementos invaluable de la actual cosmología andina. Sabrán disculpar que por exceso de extensión no puedo nombrar a las más de veinte personas con las que comparto momentos de aprendizaje andino. Todos son igualmente importantes.

Junto a José Luis Pino Matos y Gustavo Corrado hemos visto algunos de los patrones de la arquitectura y el paisaje Sagrado de El Shincal. José Luis posee una capacidad enorme para identificar elementos significativos solo con observar fotografías. Ambos son, de alguna forma, co-autores de estas ideas. A José Luis le estoy infinitamente agradecido por el prólogo y su perspectiva del mundo inka.

Finalmente quiero agradecer al editor de este libro, Carlos Benítez, quien desde la primera reunión confió en la viabilidad de lo que aquí se expone, en un terreno editorial no especializado en Arqueología. A Ramón Tarruella le debo el favor de haberme puesto en contacto con la editorial Punto de Encuentro.

Por último, este libro está dedicado a Sofia y a Elena.

Un prólogo a las fiestas ancestrales y paisajes rituales de El Shincal de Quimivil

En el mundo andino, todas las actividades importantes además de ser rituales, estaban enmarcadas en un ambiente festivo. La fiesta contenía los principios bajo los cuales funcionaban las sociedades prehispánicas en los Andes. Estos principios, claves para entender la organización social, fueron la reciprocidad y la redistribución. El experto manejo que tuvo la sociedad Inca sobre estos principios, hizo que generaran una interacción social de carácter continental en el territorio andino, vinculando y emparentándose con casi todas sus poblaciones contemporáneas antiguas.

En este proceso de integración, la sociedad Inca desplegó una amplia infraestructura de control en cada lugar a donde llegaban, construyendo instalaciones de todo tipo, pero sobre todo, acondicionando plazas y espacios ceremoniales. Estos se constituyeron como los principales escenarios de interacción, llevada a cabo mediante las libaciones y banquetes que se daban entre los líderes Inca y los curacas locales. Cada evento llevado a cabo significaba la concretización de algún proyecto, que podía ser desde la implementación y mantenimiento de caminos, puentes y almacenes, hasta la construcción de grandes asentamientos, que generalmente eran edificados tomando como modelo el Cuzco. Este lugar, además de ser el centro del Tawantinsuyu, era un espacio sobre todo de carácter sagrado, donde en determinadas fechas se congregaban líderes y deidades de todo el imperio para la realización de grandes ceremonias. En estas el elemento clave fue la bebida fermentada de maíz, con la cual se iniciaban todos los rituales, servía como elemento esencial en todas las negociaciones y era la indispensable ofrenda líquida para todas las huacas y deidades.

Los grandes asentamientos de carácter ceremonial fuera del núcleo cuzqueño, también fueron considerados “Nuevos u Otros Cuzco”, lugares donde con toda seguridad tuvieron la presencia del Sapa Inca, el máximo líder que siempre era acompañado de sus huacas. El Sapa Inca considerado como huaca y deidad viviente, en cada recorrido iba al encuentro de otras huacas con las cuales formar alianzas o medir fuerzas. Las huacas más importantes, generalmente ancestros de cada grupo poblacional, residían en los aspectos más destacables de la geografía como cimas de montañas, formaciones rocosas, cuevas, manantiales, encuentros de ríos, etc. El conjunto de los aspectos geográficos importantes contextualizados en un territorio, se componía en un paisaje que adquiría carácter de ritualidad al llevarse a cabo actividades de culto y conmemoración. Aquí los ritos se desarrollaban de acuerdo a calendarios específicos y en una constante movilidad. Este contexto de aspectos geográficos ritualizados constituía lo que se denominan paisajes sagrados.

Los Incas trataban de construir sus grandes asentamientos enmarcándose y vinculándose con los paisajes sagrados de las poblaciones que permanecían bajo su dominio. De este tipo de lugares tenemos varios ejemplos tales como Vilcashuaman, Pumpu o Huánuco Pampa en el Chinchaysuyu, mientras que, para el Collasuyu, el lugar que más destaca es El Shincal de Quimivil en Catamarca, Argentina.

Esta obra que presenta Marco Giovannetti, es sin duda muy significativa, pues no solo explica en detalle la importancia y el funcionamiento de El Shincal de Quimivil, sino también que contextualiza dicho sitio en la historia de los Incas y la expone desde una perspectiva más precisa, utilizando términos quechuas adecuadamente como categorías propias del mundo andino para su mejor entendimiento. Y en esencia se identifican las huacas, materialidades que manifiestan sacralidad en su contexto espacial y social que fueron objeto de la ritualidad entre la sociedad local y la Inca. Este es un gran aporte del presente libro, el dar vida a las materialidades dando a conocer sus detalles físicos mediante descripciones e impregnando las páginas de amplias explicaciones, acompañadas con ilustrativas fotografías y la ubicación de las mismas en los respectivos planos. Las explicaciones

de la arquitectura de lo sagrado van acompañadas de los hallazgos, como evidencia para revelar el sentido ritual de estos espacios.

Pero, lo más destacable de este trabajo, es explicar la trascendental importancia que tuvieron las fiestas en el funcionamiento de las sociedades en la época Inca, así como destacar la chicha como elemento clave en el desarrollo de estas celebraciones. El sentido festivo y ritual, es esencial para entender este tipo de sitios. El sentido festivo es la característica particular de los grandes asentamientos incaicos, sentido que hace la diferencia con los grandes asentamientos del Viejo Mundo occidental. El diseño de este tipo de sitios en los Andes fue pensando en la articulación ritual con las poblaciones, así como en la concretización y afianzamiento de relaciones de reciprocidad. Estos asentamientos durante sus temporales ocupaciones, fueron lugares de confluencia no solo de los séquitos que acompañaban a las huacas locales, sino todos los séquitos de diversos territorios, que el líder Inca consideraba necesario lo acompañasen. Para todos estos grupos, debía proveerse los materiales y recursos necesarios, así como los espacios adecuados, para las celebraciones con abundantes cantidades de chicha, suficientes para llegar a consolidar las alianzas, fortalecer los vínculos y manifestar, sobre todo, el poder del Sapa Inca para lograr estas grandes reuniones de convivencia entre personajes de este mundo con entidades del mundo sobrenatural. Estas fiestas, no eran eventos localizados en determinados espacios cerrados y delimitados, eran actividades que integraban, mediante la arquitectura y los caminos, todo el paisaje del entorno, inclusive las cumbres cordilleranas más alejadas como el nevado Pillanhuasi o Monte Pisis, replicando sistemas espaciales de ceques en el territorio que funcionaban como circuitos rituales que irradiaban desde la plaza de El Shincal.

De los aspectos a destacar de esta publicación, es también significativo subrayar lo concerniente a las temáticas conjuntas que existe entre la producción de Chicha y el Ushnu. Las evidencias irrefutables que van desde lugares de molienda y preparación del maíz, hasta las evidencias cerámicas de vasijas de consumo de Chicha, nos hablan acerca de la principal orientación de las actividades que se desarrollaron en el área de El Shincal. La preparación de estas fiestas implicó desde un contacto y acuerdo previo con las poblaciones locales de

integrarse ritualmente en el universo Inca, hasta la identificación de los aspectos sagrados en la geografía en la transformación y re-apropiación de los paisajes mediante la arquitectura. También la manufactura y traslado de vasijas y el cultivo y recolección de los productos vegetales necesarios para su transformación en comida y bebida en grandes cantidades. Con esto podríamos calificar a la sociedad Inca como los más grandes organizadores de eventos festivos en el mundo que, sin duda, debieron marcar hitos en las antiguas historias locales, que aún en el presente en ciertos poblados tradicionales se recuerdan en la forma de la llegada del Inca y el orden socio-político basado en las fiestas. Por estas razones, Marco Giovannetti en este libro, propone que la sociedad Inca mediante las festividades y agasajos “constituyeron un mecanismo fundamental” transversal a la política, la organización social y ritual. Metodológicamente para explicar las fiestas, presenta los elementos arqueológicos integrantes que constituyeron la materialidad de los eventos festivos, entre ellos los espacios delimitados por la arquitectura y las evidencias de cerámica que indican el consumo de bebidas en cantidades masivas. Evidencias de estas vasijas, de diversas procedencias, incluso muy lejanas, pueden notarse sobre todo asociadas al Ushnu, espacio de libación por excelencia. En suma, se narra en detalle, toda una cadena operativa de producción, uso, consumo y descarte de elementos asociados al consumo de chicha, mientras el asentamiento estuvo en funcionamiento.

Sin embargo, un elemento esencial es tomado muy en cuenta, no solo por su significado ideológico sino, sobre todo, por su importancia en el uso cotidiano tanto secular como religioso: el agua. Este elemento, era necesario para el consumo humano común, pero imprescindible en el cultivo y preparación de alimentos y bebidas, así como elemento clave en la construcción de la arquitectura. El Shincal como proyecto Inca, mereció de grandes obras de infraestructura y canalización para aprovisionamiento de agua, las cuales son descritas en este libro.

La investigación de las actividades rituales y fiestas realizadas en El Shincal nos sirven de alguna manera como una ventana para conocer más acerca de la naturaleza de los territorios previos a la llegada de los Incas, sus paisajes sagrados y sus recursos. Esta visión nos

obliga a formularnos ciertas reflexiones necesarias, como por ejemplo: ¿Qué tan antigua era la costumbre de realizar grandes festividades en el noroeste argentino? ¿Qué tipo de evidencias existen?, ¿Las grandes festividades fueron instituidas por los Incas? ó ¿Las modalidades de organización y articulación social y política antiguas de las poblaciones locales fueron homólogas a las costumbres Inca? ¿Qué tanta antigüedad poseía el culto a ciertos aspectos del paisaje? ¿Fueron solo los Incas quienes sacralizaron estos paisajes? o ¿Fue una re-apropiación completa de espacios importantes para las poblaciones locales? Son muchas las interrogantes que surgen al leer este libro, en eso radica lo interesante de cada página, pues cada una de ellas nos sirve como punto de partida para una nueva investigación. Y un pretexto para visitar El Shincal y recorrer sus paisajes.

Sin duda, la construcción y transformación del paisaje en este lugar nos muestran el poder desplegado del imperio Inca, pero estas grandes obras, asimismo nos indican que fueron el producto de múltiples ocasiones de trabajo corporativo, trabajo realizado por individuos reales, con necesidades y sentimientos, pero sobre todo que conformaban grandes grupos que amaban y respetaban a la naturaleza. Cada ocasión de trabajo era un encuentro de identidades, pero por encima de todo, era una fiesta, donde lo sublime y obligatorio era siempre compartir la bebida, A través de ella se generó en las poblaciones una historia de ayuda mutua generación tras generación que ahora podríamos recuperar y aprender. Este libro es un ejemplo de compartir esa historia, un trabajo científico que merece una fiesta.

José Luis Pino Matos
Lima, enero del 2016.

CAPÍTULO 1

**La burda simplificación de los pueblos
americanos a los ojos de Occidente**

Acostumbrados, como sociedad que aprende primero el pasado en las instituciones educativas, a escuchar el nombre de los inkas en la famosa triada escolar junto a los mayas y aztecas, perdemos la posibilidad de comprender la riqueza y diversidad del mundo prehispánico. Primero, asociarlo a pueblos mesoamericanos como los aztecas poco sentido tiene. Solo los unifica el hecho de haberse desarrollado como estados expansivos y el asombro que causaron a los primeros españoles cuando fueron testigos de ciudades magníficas como Cusco o Tenochtitlan, y los mayas, ¿qué tenían en común con los inkas? Prácticamente nada, ni siquiera fueron contemporáneos en el tiempo ya que tuvieron su época de apogeo al menos quinientos años antes. Entonces, ¿por qué empaquetar parte de la complejidad prehispánica americana en una simple y gran categoría que no explica bien su fundamento? ¿Por qué manuales escolares y revistas de divulgación infantiles –y otras no tanto– invocan bajo el rótulo de “civilizaciones Inkas, Mayas y Aztecas” la unificación de historias y pueblos que poco o nada se relacionan? Un verdadero error pedagógico que ha empañado la comprensión y representación de la historia andina en el nivel del imaginario social actual. Esto acarrea problemas de percepción del pasado en varios planos. Por un lado, se homogeneiza, agrupa y relaciona no solo en exceso, sino al punto de distorsionar por completo las particularidades. Por otro lado se construye en la percepción común una gran categoría donde cualquiera de estos pueblos se convierten en similares, sin distinción clara de sus propios atributos, a los cuales apenas se les concede una simple diferencia geográfica y ambiental.

Pero esto tiene su antecedente remoto en la emergencia del epíteto “indios” en la América “descubierta” por Colón y su desafiante

tripulación de españoles. En ese tiempo previo a la llegada de los clasificadores conquistadores, cada grupo americano se reconocía como diferente de los otros en el caso que hubiera conocimiento de la existencia de esos “otros culturales”. Por supuesto que no existía nada similar a un concepto como ese, que identificara a todos aquellos que, luego de fusionarlos en una única idea/palabra “indios”, debían ser racionalmente clasificados discriminándolos del europeo y, de esta manera, justificar su despiadada explotación. Dice la historia que fue la confusión cartográfica del genovés navegante la que concibió la palabra para que los nativos americanos pasaran a incluirse en una única y gran clase que borrara sus diferencias inherentes. Aparecen los “indios” para el mundo construido en la violencia de los occidentales, ¿qué tenían en común los hopi de Arizona, con los amazónicos camayurá o los fueguinos yaganes aparte de su inmediato destino trágico? Ninguna coincidencia, pero todos podían ser identificados por los europeos como “indios”, categoría que bien puede subsistir hasta nuestros días y que incluso construye un gentilicio que los mismos identificados pelean por erradicar y reemplazar por otros, como por ejemplo “pueblos originarios”. Este problema, por supuesto, intenta simplificar la cuestión buscando elementos comunes que desfiguran la realidad única de cada pueblo aislándolo de su contexto cultural e histórico. Eso mismo sucede con los inkas cuando los exponemos junto a sus lejanos coterráneos continentales mesoamericanos en las hojas de los manuales.

¿Acaso no existieron otras sociedades igualmente complejas en los montañosos paisajes de la América del Sur? Por supuesto que sí. Sociedades que se erigieron como verdaderos estados con instituciones complejas y organización militar para la conquista territorial se desarrollaron en los Andes desde al menos, mil ochocientos años atrás. Un ejemplo, la entidad conocida como Cultura Moche en el norte árido de Perú, cuyos soberanos eran enterrados entre grandes riquezas e incluso sirvientes y parientes vivos como una manifestación de su gran poder. Estos controlaban amplios territorios y fueron los artífices de sofisticados conocimientos para el transporte y el manejo del agua, tecnologías que serían aprovechadas hasta varios siglos después. Otros, los chimú, una sociedad con magníficas ciudades cons-

truidas en adobe, con templos, palacios y también kilométricos canales para el agua; fueron conquistados por los inkas, inspirando así, en sus dominadores, esquemas de organización política que no conocían previamente. Asimismo en los alrededores del Lago Titicaca, actual territorio de Bolivia, vivían aquellos que se conocen como señoríos o reinos aymara –Pucara, Chiripa o Lupaqa entre otros– los cuales construyeron enormes poblados con llamativos cementerios de *chullpas* (torres de piedra para el entierro de dignatarios). Llevaron la agricultura hasta tierras heladas de altura y domesticaron la mayoría de los tubérculos que conocemos genéricamente como papa. Ellos también fueron sometidos por los inkas. Podemos agregar que un mito de origen establece que el primer Inka, Manko Qhapaq, habría surgido de las aguas del lago, hecho que determinó la veneración y sacralización de este lugar. Las islas del Sol y de la Luna fueron dos de los centros de peregrinaje más importantes de aquella época. Por último, el ejemplo más sorprendente de todos. Caral, la ciudad sagrada de 5000 años, en el valle de Supe, Perú, con sus enormes templos y los orígenes de varios elementos andinos como los *quipu*¹, incluso antes de conocer la cerámica. Muchos investigadores no entienden cómo sin ejército pudieron controlar y dirigir amplios territorios y una vasta red comercial.

¿Por qué no exponer, entonces, al gran pueblo de los inkas integrado con su verdadero basamento andino sudamericano? Es necesario retirarlo de esa noción que lo presenta desmembrado como una reliquia antigua que poco deja aprender acerca de la complejidad de su mundo, extirpado de su historia y comparado con otras reliquias, supuestamente exóticas, como los mayas y los aztecas. Esta simplificación entorpece, por ejemplo, el conocimiento popular del poderío, extensión y herencias de este pueblo. Muchos se asombran cuando los arqueólogos dicen que conquistaron el noroeste argentino y que fueron los constructores de grandes obras arquitectónicas, de regadío o agricultura. O cuando los lingüistas nos demuestran que usamos comúnmente al menos una veintena de palabras de origen quechua

¹ Nudos atados en cuerdas que sirvieron para construir mensajes y registros numéricos. Se dice que es la escritura andina.

sin siquiera sospechar su origen. Es en ese sentido que este libro presenta más de una década de investigaciones de uno de los sitios arqueológicos provinciales más emblemáticos del incanato o mejor dicho para respetar los nombres propios del pueblo quechua, el Tawantinsuyu. No se trata solamente de las famosas ruinas del Perú, como Machu Picchu², Pachakamaq, Tipón u Ollantaytambo, sino de un emplazamiento regional en una de las provincias alejadas del Cusco, El Shincal de Quimivil, en la actual provincia de Catamarca, que fue el escenario de ritos y fiestas inka, en un espacio que intentaba imitar simbólicamente al Cusco y anclar en el territorio conquistado la continuidad del espacio de los herederos del sol.

Puede resultar para muchos un tanto extraño pensar a los inkas en pleno noroeste Argentino. En general, en el imaginario colectivo argentino, particularmente en la mirada desde Buenos Aires, poco se sabe que un cuarto del actual territorio nacional formaba parte del antiguo imperio inka: el imponente Tawantinsuyu, que perduró hasta la invasión española de 1532. Si bien Quire-Quire, una de las cinco provincias inkaicas que conformaban lo que hoy sería el NOA (noroeste argentino), se ubica en una zona lejana del Cusco (1600 km), fue elegida para emplazar uno de los sitios más característicos de la cosmología y arquitectura inka. Son pocos los asentamientos que a lo largo de los 4.000 km de extensión del Tawantinsuyu, fueran objeto de una planificación tan minuciosa y preparada para desplegar el poderío inka y su idea de la construcción del espacio. Es extraño imaginar por fuera de Perú emplazamientos con plataformas ceremoniales y cerros con escalinatas que buscaban imponer un espacio de dominio sólido y manifestación de poder de conquista, además de la comunicación con el mundo de los espíritus para obtener sus favores y permisos. Pero justamente aquí, retomando lo previamente expuesto, se trata de romper el tejido de una imaginación colectiva muy tergiversada en relación con el mundo andino. Como primera medida hay que pensar geográfica y culturalmente este mosaico cul-

² Para las palabras de origen quechua se respetará la ortografía del idioma quechua según es expuesta en el Diccionario de la Academia Mayor de la lengua Quechua 1995, Municipalidad del Qosqo.

tural de lo andino comprendido entre los límites entre Colombia y Ecuador hasta nuestra provincia de Mendoza y Chile. Casualmente es la extensión del antiguo Tawantinsuyu. No significa que los inkas hayan creado ese basamento de prácticas y modos culturales que ya poseían muchos elementos en común. Por supuesto que ellos fueron parte del mismo y es claro que moldearon muchos rasgos y transformaron paisajes. Pero existió en ese mundo andino un universo, no desconocido para los inkas, de sociedades pastoras y cultivadoras del maíz, zapallo, papa, ají, porotos entre muchos más; moldeadoras del barro para sus vasijas y sus casas; conocedoras de la arquitectura en piedra; creyentes en los espíritus de la naturaleza cuyo favor y diálogo buscaban permanentemente. Este basamento común pudo ser una de las razones para el éxito del Tawantinsuyu en su expansión y consolidación.

El noroeste argentino fue parte de este escenario entre los siglos XIV y XV y este libro intenta mostrar, a través de las pruebas aportadas por los estudios arqueológicos sistemáticos, una parte de esa geografía fascinante y aún misteriosa para nuestros ojos occidentales. Es cierto que apenas un único sitio arqueológico puede resultar un pequeño fragmento de aquella enorme extensión territorial del Tawantinsuyu, pero, más allá de su belleza y atractivo particular, resulta una interesante ventana para conocer las formas del poder político e ideológico expresado a través de prácticas rituales, fiestas y toda la producción de una parafernalia que integraba, en un mundo andino común, sociedades de distinto origen. Esta diversidad necesita ser bien comprendida. Lo diverso puede convivir en una misma estructura sociopolítica, como cualquier Estado nación que contiene en su interior grupos étnicos y clases sociales diferentes distinguidas por formas y prácticas sociales y culturales particulares. Es necesario desterrar esa percepción reducida y simplista de una América precolumbina homogénea y semejante, encerrada en una categoría que el idioma reconoce como “indio”. Es necesario, al mismo tiempo, que se comprenda la diversidad enorme de esta América, descomponer la engañosa homogeneidad, pudiendo ir más allá, revisando incluso el interior de cada sociedad particular, sobre todo para aquellas que alcanzaron el nivel de organización estatal. Cada sociedad estatal fue

diferente y particular, por lo que poco aporta encolumnar a todos los estados o “civilizaciones” de América –pensando en las más conocidas– en un mismo esquema. El Tawantinsuyu se conformó desde sus inicios con mosaicos étnicos distintos. Primero a través de sociedades cercanas al Valle Sagrado del Cusco, y paulatinamente incorporando la mayor parte de la región andina. En algún momento del siglo XV dominaron el noroeste argentino y Cuyo. Con la impronta de uno de los sitios más importantes desde la diagramación espacial de su cosmología, se invita a recorrer en los párrafos, fotos y esquemas de esta publicación, la presencia actual del sitio El Shincal en la provincia de Catamarca.

CAPÍTULO 2

La historia de los inkas

Los comienzos, los inkas antes del Tawantinsuyu

Ninguna sociedad, con sus tradiciones, prácticas, organización social, política o creencias surge por generación espontánea, si acaso pudiera permitirse tal exageración. Pensar la historia de un pueblo implica imaginarla a través de una línea de tiempo sin final preciso ¿En qué momento preciso emerge una sociedad que se identifica a sí misma como tal y se diferencia de otras? ¿Cómo era previamente? Las llamadas “grandes civilizaciones” ¿qué fueron antes? ¿Y, a su vez, aquellos antepasados suyos que les dieron origen, que fueron previamente? Son preguntas algo tramposas, algunas de ellas de difícil respuesta, no por ignorancia, sino por su perspectiva engañosa. La dinámica y el desarrollo de una sociedad atraviesan permanentemente fenómenos de cambio donde, por ejemplo, se identifican migraciones, divisiones, guerras, alianzas, procesos de evolución interna y muchos otros elementos que la antropología y la arqueología deben contemplar para reconstruir la historia social. La transformación de una lengua, como práctica social por antonomasia, lo demuestra claramente. En su derrotero toma términos de otros idiomas, cambia su sintaxis y hasta el significado de las palabras. Cualquier otra práctica social puede comportarse de manera análoga. Generación tras generación las sociedades cambian. A veces se estructuran de tal forma que se transforman en sistemas con instituciones complejas y miles, o cientos de miles, de personas con roles diversos y especializados. Lo que se describe en ciencias sociales como nivel de organización estatal se entendería en este sentido. Es un buen punto de partida para comenzar con los inkas.

La capital inkaica es sabido que fue el Cusco o Qosqo en lengua vernácula¹. El valle del Cusco es una geoforma relativamente pequeña con el río Huatanay como principal agente transformador. Una geografía de montaña rodeada de picos y laderas abruptas donde abundan los arroyos y vertientes que capturan las aguas de lluvia en una región de buenas tierras y clima apto para la agricultura. Hacia el oeste se desciende paulatinamente hasta las secas y a veces desérticas playas del océano Pacífico, que no por deficientes en lluvias, fueron pobres en recursos naturales. Es uno de los ambientes marinos más ricos del mundo en cuanto a diversidad y cantidad de fauna marina. Hacia el este, luego de recorrer cerca de 70 kilómetros, la montaña cae abruptamente hasta las selváticas regiones del Amazonas.

La historia del poblamiento humano del valle del Cusco es aún poco conocida. Para esta introducción al desarrollo de los inkas alcanza con poner el punto de partida en un período que los arqueólogos denominan Horizonte Medio del Perú. Como se observa en la línea de tiempo de la figura 1, en momentos cercanos al comienzo del quinto siglo y principios del primer milenio de la era a lo largo de los andes centrales –territorio que comprende los actuales países de Perú y Bolivia– se desarrollaron dos grandes estados expansivos, Tiwanaku y Wari. El primero tuvo sus dominios centrales en el lago Titicaca mientras que el segundo en el valle de Cajamarca aunque en ambos casos se expandieron por amplias regiones teniendo el valle de Moquegua como límite preciso entre ambos. La sociedad Wari tuvo control e influencia sobre el valle del Cusco a través de un asentamiento de grandes dimensiones, Pikillaqta, a 30 km al sudoeste del Cusco actual. Las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas demuestran que el valle era habitado en este período por unas pocas aldeas no muy extensas, situadas en los márgenes de las corrientes de agua dedicadas por completo a la agricultura². La sociedad Wari se

¹ En 1971 una ordenanza municipal cambia la antigua grafía “Cuzco” por “Cusco”, aprobándose recién, en 1990 el nombre que reconoce la verdadera ortografía quechua. La denominación de lo que fuera la capital inkaica ha cambiado mucho desde la conquista hasta la actualidad. La palabra Cuzco es el resultado de la total castellanización de un vocablo que con seguridad los españoles nunca pudieron transcribir correctamente.

desintegra entre el 1100 y 1200 de nuestra era. El período siguiente, que los arqueólogos conocen como Intermedio Tardío, dio lugar al florecimiento relativamente independiente y autónomo de muchos grupos políticamente diferentes, compartieran o no un basamento cultural común. Emergen los grupos étnicos como un mosaico de diversidad que no excluía la rivalidad y la guerra. El valle del Cusco es entonces habitado por un conjunto de grupos étnicos que a pesar de la distancia temporal, los sabios inka –que registraron su propia historia– llegaron a transmitir algunos de sus nombres y ubicaciones a los españoles.

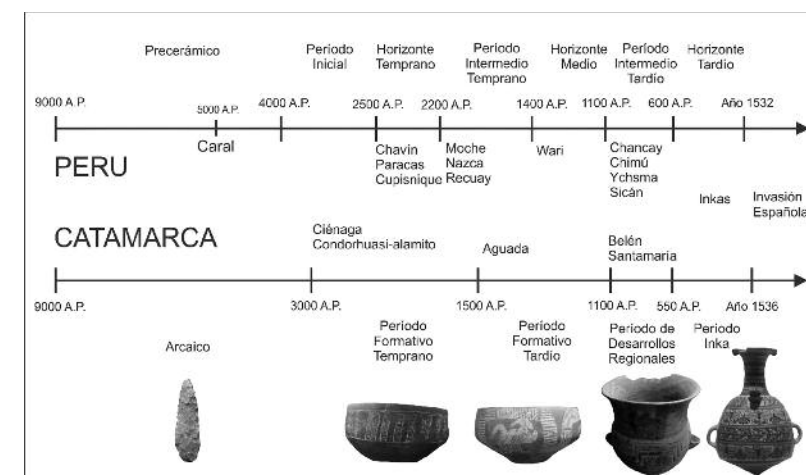


Figura 1. Línea de tiempo de la historia prehispánica del Perú y la provincia de Catamarca.

Los relatos orales tienden, por lo general, a mitificar la historia de los pueblos vencedores que se imponen sobre los conquistados y muchas veces, tienden a enmascarar los cambios y asimilarlos e integrarlos en la memoria comunal³. Es así como nos llega un mito de origen acerca de los inkas que los ubica en alguna región cercana al

² Bauer B. y Covey A., 2002, “Processes of State Formation in the Inca Heartland” (*Cuzco, Perú*), *Revista American Anthropologist* 104 (3), pp. 846-864.

³ Ginzburg, C. 2001 [1976], “El Queso y los gusanos”, Ed. Península, Barcelona.

lago Titicaca. Un supuesto líder étnico apodado Manqo Qhapaq condujo a su pueblo errante durante varios años hasta encontrar el paraje de Cusco. Puso una vara de oro en la tierra, la cual se enterró por su voluntad para probar que era la tierra elegida, quedando así asentada para siempre su gente, cumpliendo su destino como pueblo más poderoso de los Andes. Pero otros grupos como los maca, los tambo, los ayarmaca, los anta o los poque se encontraban asentados hacía largo tiempo en la región y no todos vieron con agrado la llegada de los migrantes⁴. El mito se completa con otra versión que relata un viaje de cuatro hermanos, que con sus esposas emergieron de las entrañas de la tierra desde la cueva de Paqariq Tampu. En la travesía uno de estos hermanos Ayar se convierte en “ídolo” de piedra y el otro asciende a los cielos para traer mensajes del padre sol. Ayar Qhapaq, quién luego de las directivas del sol se transformaría en Manqo Qhapaq, sería el caudillo que asentaría la vara de oro. Es así que muchos antropólogos e historiadores estudiosos de las crónicas españolas, confían en la veracidad del relato del advenimiento del grupo étnico de los inkas al valle del Cusco, más allá de los adornos fantásticos. Habrían llegado desde el lago Titicaca para conquistar y someter, tras un largo período de varios siglos, a las etnias locales convirtiéndose poco a poco en el poderoso estado hegemónico⁵.

Pero otros estudios, devenidos mayormente desde la arqueología, desconfían de las certezas y precisión de los relatos orales transmitidos por la élite inka. Habrían sido las hábiles victorias guerreras y tratados de alianza las que hicieron posible una ascendente y vertiginosa construcción de aquello que los arqueólogos llaman Horizonte Tardío u Horizonte Inka debido a una expansión territorial sin precedentes en la historia andina.

⁴ Cabe aclarar que tanto nombres de las parcialidades étnicas como su ubicación cambian de acuerdo a cada investigador que, tomando sus propias fuentes, intentan construir una complicada historia que aún dista mucho de haberse completado.

⁵ Ver por ejemplo Rowstorowski de Díez Canseco, M. 1999 “Historia del Tawantinsuyu”, Editorial del Instituto de Estudios Peruanos; Espinosa Soriano, W. 1997, “Los Incas, economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo”, Amaru Editores, Franklin Pease G. Y. 1998, [1991], “Los Incas”, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

En la configuración de lo que fuera el paisaje previo al surgimiento del Tawantinsuyu un grupo étnico que por su importancia merece algunos renglones es el de los ayarmacas. Todos los investigadores, sustentados en las crónicas, sostienen que fue el señorío más importante y poderoso con el cual se enfrentaron los Inkas antes de la guerra con los ch’anka. Quienes sostienen la hipótesis del advenimiento de los inkas como últimos ocupantes y puntualizan que serían los fundadores de la legendaria Akamama (Madre de la chicha), la antigua aldea sobre la que posteriormente se erigiría el Cusco. Para esta época cercana al 1100-1200 dC hay que imaginar asentamientos bien diferentes de las ciudades que encontraron los españoles en el siglo XVI. En el valle del Cusco habitaban señoríos, sociedades que no alcanzaban la complejidad estructural de un verdadero estado, pero que eran dirigidos por un cabecilla con poderes guerreros al mismo tiempo que se manifestaba como el líder espiritual del grupo. Se sabe que ya para este período existía la ampliamente difundida organización por mitades. Esta forma de organización, donde la sociedad se dividía en dos partes opuestas aunque a la vez complementarias, encontraba manifestación y fundamentación entre las secciones de arriba y de abajo, lo femenino y lo masculino o derecha e izquierda. En la lengua quechua se conocen como las mitades *hanan-urin* o *yanantin-masintin*. La mayoría de los grupos étnicos citados, incluidos los inkas y los ayarmacas se organizaban de esta forma.

El período que permitió el florecimiento de los inkas como Tawantinsuyu invita a dejar a un lado una comprensión lineal y simplista. No todo fue conquista militar imbatible ni tampoco pacífica evolución natural de la complejidad social. Las élites inka fueron hábiles para establecer tratados de alianza. La metodología más usual era el casamiento de líderes con hijas o hermanas de otros líderes. Así sucedió, por ejemplo, con el cuarto y el séptimo Inka, Mayta Qhapaq y Yawar Waka respectivamente, que eligieron como esposas principales a mujeres de la élite ayarmaca. Pero estas alianzas no duraron para siempre y momentos de rivalidad y lucha interétnica se presentaron periódicamente. En este panorama multiétnico la élite inka fue imponiendo su autoridad hasta diseñar un paisaje político completamente controlado por ellos, aunque con ciertas inestabilidades. Varios

grupos problemáticos fueron desarraigados y enviados a otras regiones. Los recuerdos de algunos de ellos como los mismos ayarmaca quedaron plasmados en santuarios rocosos o en las líneas *seq'e*⁶. Otros como los huallas fueron borrados por completo de la memoria histórica⁷. Para los arqueólogos Bauer y Covey⁸ este proceso se produjo gradualmente incentivado por la competencia de los grupos étnicos asentados desde la antigüedad en el Cusco sin necesidad de pensar en los advenedizos que llegaron desde el lago Titicaca. Una oscilación pendular permanente con avances y retrocesos en cada conquista, instalando un juego de estrategias cristalizadas en prácticas diversas. En el avance conquistador inka se han identificado estrategias de acercamiento y seducción de otros grupos étnicos como, por ejemplo, alianzas por matrimonio, obsequios y prebendas para la élite. También el mejoramiento, a partir de obras arquitectónicas avanzadas, de los espacios productivos, de culto o caminos. Esto fue posible luego de una organización estatal que pudiera movilizar y controlar grandes contingentes de mano de obra. Pero por otro lado no dudaron en asolar o exterminar a grupos enemigos y rebeldes si resultaba conveniente. La desaparición física total de estos grupos es difícil de probar, pero sí se sabe que provocaron la división y relocalización, el reemplazo de autoridades no leales o inconvenientes, así como la expropiación y pérdida de derechos sobre tierras y recursos. En el plano espiritual llevaron a la destrucción, apropiación o desplazamiento de santuarios y entidades *waka* locales.

Este panorama, más allá de la polémica acerca de un origen autóctono o foráneo de la etnia de los inka, fue el tablero sobre el cual se edificó el venidero Tawantinsuyu entre los siglos X y XIII. Nuevamente las leyendas relatan un evento extraordinario que cambiaría el destino de este pueblo a partir de la figura de Pachakuteq “el transformador”.

⁶ Se sabe que el Cusco en su esplendor estaba organizado en una disposición de tipo radial. Desde la plaza principal partían líneas invisibles que conectaban con edificios, caminos y entidades *waka* en el paisaje. Ver Zuidema, T. 1995, “El sistema de Ceques del Cusco”, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁷ Espinosa Soriano, W., 1997 op. cit.

⁸ Bauer B. y Covey A., 2002, op. cit.

Expansión, la construcción del Estado más extenso de la América del sur precolombina

Mientras que las rivalidades con los ayarmaca continuaban aunque por momentos se viviera en una paz no duradera, otro grupo étnico crecía y avanzaba amenazante desde el oeste. Un poderoso señorío conocido como ch'anka de las regiones de Apurímac, Huancavélica y Ayacucho, conquistaba sistemáticamente poblaciones más débiles y veía con ojos ambiciosos las tierras del Cusco. Según la mayoría de los cronistas españoles esperaron la oportunidad en un momento en que la política inka se encontraba debilitada por problemas internos. El padre de Cusi Yupanqui, el futuro Inka Pachakuteq, favoreció como sucesor a otro hijo suyo, un tal Urko, quién la historia señala como un caprichoso gobernante más dispuesto al goce de la vida palaciega que a los problemas de la política. El sistema de traspaso inka contemplaba el cogobierno, es decir padre e hijo gobernaron juntos por un tiempo para evitar así dificultades de sucesión una vez que el padre falleciera.

Los Ch'anka rápidamente tomaron posesión de pequeños señoríos cerca del Cusco y el asecho a la capital era inminente. El Inka Viracocha y su hijo Urko decidieron escapar y refugiarse en Chita y dejaron abandonados a su suerte a quienes optaron por resistir. Cusi Yupanqui reunió las tropas que tenía a su alcance y salió en defensa de su tierra. Allí es cuando nace el mito de Pachakuteq. Cuenta el relato que las rocas se transformaron en fieros guerreros y que las fuerzas de Cusi Yupanqui se volvieron imbatibles. No solo expulsaron a los fallidos invasores, sino que los persiguieron hasta sus propios territorios, hecho que finalizó con la toma de un gran botín. Este hito, mitificado en odas y relatos recitados en las fiestas fue el punto de inflexión donde los inkas dejan de ser un grupo relativamente débil para comenzar una serie de conquistas que no se detendrían hasta construir el Tawantinsuyu⁹.

⁹ Ver para una detallada caracterización de estos períodos Espinosa Soriano, W., 1997 op cit; Rostworowski de Diez Canseco, 1999, op. cit.; Stigl, M., 1982 “El Imperio de los Incas”. Editorial Losada, Buenos Aires, Métraux, A., 1961, “Los Incas”, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Pease, F., 2000, [1991], Los Incas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, D'Altroy, T., 2003, “Los Incas”, Ed. Ariel, Publicación con permiso de Blackwell Publishers Limited, Oxford.

Cusi Yupanqui, según costumbre en la toma del poder, cambia su nombre a Pachakuteq Inka a pesar del desacuerdo de Viracocha quien, según lo relatado por la mayoría de los cronistas¹⁰, seguía favoreciendo a Urko, sin importarle la victoria sobre los Ch'anka y el apoyo del pueblo a su hijo guerrero. Pero aun así, Pachakuteq Inka logró afianzarse y se erigió como el Inka que cambiaría la historia. Se lanzó posteriormente a campañas de conquista que incluyeron gran parte de la sierra peruana llegando incluso hasta el lago Titicaca por el sur. Como gobernante fue el responsable de la remodelación total del Cusco, construyó el templo Qorikancha en honor al sol junto a otras deidades de menor jerarquía. Pero no solo fue una remodelación arquitectónica, socialmente dispuso los espacios y nuevos roles de cada parcialidad, profundizando las diferencias jerárquicas previamente existentes. Los nuevos territorios conquistados requerían, además, de una moderna ingeniería del poder por lo que se delegaron en nuevas figuras las funciones de gestión y control político, a veces líderes locales. Se planificó minuciosamente el nuevo esquema del paisaje sagrado tomándose como referencia las *waka* dispersas cercanas y lejanas al Cusco, al mismo tiempo que se instituía con fuerza el sistema de líneas *s'eqe*.

El calendario fue transformado para tener regular control cronológico de períodos agrícolas (ello introdujo muchos problemas cuando el Tawantinsuyu se expandió por diversas geografías). Esto implicó enormes avances en los conocimientos astronómicos, geográficos y ecológicos de las diferentes regiones¹¹. En síntesis, una enorme maquinaria puesta en marcha para articular infinitos engranajes dentro de lo que se considera una estructura estatal, una forma de dinámica social conocida en los Andes y conocida muchos siglos antes.

¹⁰ Se debe tener presente que estos eventos sucedieron al menos un siglo antes de la llegada de los españoles, quienes registraron las historias por escrito. La historia inka se preservaba mayormente a través de la memoria oral, una práctica reforzada con diferentes técnicas pedagógicas en centros especializados en la enseñanza de la misma, los *yachaywasi* (Ver Olta, Enrique, 1977, "Paideia Precolombina", Ed. Castañeda, Buenos Aires). Esta modalidad debe tomarse con cierto recaudo dado que las permanentes luchas por el poder de las *panaka*, manipulaban relatos para beneficiar a sus propios linajes, (Ver Rostworowski de Diez Canseco op. cit.).

¹¹ Earls, J., 1976, "Evolución de la administración económica Inca", Revista del Museo Nacional, Tomo XLII, pp. 207-245. Lima.

Los sucesores de Pachakuteq

Existía cierta flexibilidad en el traspaso del poder dentro de las esferas de la élite. Pachakuteq eligió entre sus numerosos hijos, dicen casi cien, a Amaru Yupanki quien lo acompañó en sus campañas iniciales. No cumplió adecuadamente como gobernante en su ejercicio del poder y de hecho perdió algunas batallas importantes, entre ellas con los guaraníes de la selva del este. Uno de sus hijos menores Tupaq Yupanki resultó ser un mejor jefe guerrero y político a pesar de su escasa edad. Por este se inclinaron su padre y su *panaka* sin que ello provocara desestabilidad de gobierno. Con el Inka aún vivo y cogobernando junto a él, el joven se lanzó a la conquista de las tierras del norte y la costa del Pacífico. Interpreta el notable investigador polaco Mariusz Ziolkowski que estas prácticas guerreras además de nuevos horizontes de dominio y gloria personal se justificaban en el concepto de *Ataw* o lo que se traduciría como "suerte guerrera"¹². El derrotar a un enemigo y salir victorioso de una contienda no era solo una cuestión de táctica o estrategia ni de la superioridad numérica o tecnológica. Los espíritus debían favorecer a sus aliados y aportar sus poderes que a su vez se enfrentaban con otras entidades similares aliadas de los enemigos. El destino de gloria de los inkas que les permitía avanzar arrolladoramente implicaba que sus aliados sobrenaturales eran los más poderosos, seguramente las deidades superiores. Pero era un escenario dinámico, al igual que cualquier escenario humano, donde las alianzas son cambiantes. Por ello cada cierto período cíclico el inka tenía la obligación de guerrear para demostrar a sus súbditos que aún contaba con el apoyo sobrenatural que daba sostén a su poder. Tupaq Inka evidentemente buscó demostrar con frecuencia esta justificación ya que amplió más de cinco veces el territorio conquistado por su padre. Llegó hasta Quito, fundó las capitales más importantes como Tomebamba (figura 2), Huánuco Pampa y Pumpu y fue quien anexó el noreste argentino y Chile. Le sucedió en el gobierno un hijo suyo Titu Kusi Wallpa el cual tomó como nombre Wayna Qhapaq después de entronizado. Un Inka

¹² Ziolkowski, M., 1996, "Ataw o la guerra justa en el Tawantinsuyu", Revista Tahuantinsuyu, Vol., 2, pp. 5-22, Cambera, Australia.

que supo sofocar numerosos levantamientos al norte y sur del Tawantinsuyu, hechos que no eran infrecuentes como lo sobrellevaran sus propios padre y abuelo. Llevó la frontera del estado muy al Norte, hasta el río Angasmayo en la actual Colombia, mandando construir templos como por ejemplo el de Ingapirca (figura 3), monumental búsqueda de materializar la devoción al sol. Su muerte, ya cerca del desembarco español, queda envuelta en el misterio dado que una epidemia de viruela azotaba la región. Se cree que la trajeron los comerciantes que formaban parte de la cadena de intercambios que llegaba hasta América Central donde los españoles estaban plenamente establecidos desde décadas antes. La sucesión de su gobierno vino acompañada de una trágica guerra interna entre los dos medio hermanos Ataw Huallpa y Wascar, el último de los cuales había sido ya nombrado Sapan Inka. Previo a la mencionada guerra, le otorgó a su hermano el control del norte desde la otra gran capital Tomebamba, actual Cuenca, donde supo obtener la alianza de caranquis, cayambes y pastos, fieros guerreros que habían sufrido la conquista de su territorio en manos de Wayna Qhapaq quien produjo una gran masacre. Esto les provocó mucho rencor contra los cusqueños y no dudaron en apoyar a Ataw Huallpa, quien se erigía como oriundo del norte. Ingresan al Cusco conquistándolo y tomando prisionero al Inka. Los españoles al mando de Pizarro ya arribaban a Cajamarca al encuentro del victorioso nuevo Inka. Le tienden una trampa y capturan en el mismo *ushnu* de esta ciudad. Ataw Huallpa comete el terrible error de mandar asesinar a Waskar por miedo a que se aliara a los españoles. Pizarro muy sagaz espera este hecho y manda luego a matar a su prisionero para eliminar todas las figuras de poder y tomar el control. Así, trágicamente, acaba el Tawantinsuyu en 1532 de la era cristiana.

A continuación se expondrán características generales de cómo funcionaba este enorme y complejo Estado andino durante el tiempo que duró su esplendor, a partir del gobierno de Pachakuteq. No se puede pensar en términos lineales ni estáticos, con seguridad el ritmo de la historia marcaría cambios y reestructuraciones, según fueran anexándose los nuevos territorios. Pero alcanza para esta obra, el conocimiento de los aspectos más generales a fin de captar la distancia cultural con la mirada occidental. También para conocer cómo era el Tawantinsuyu

en tiempos en que El Shincal de Quimivil funcionaba a plenitud bajo el ala de poderosos Inkas, cuyo poder emanaba desde el Cusco, pero se articulaba en cada espacio que tomaban bajo su control.



Figura 2. Sitio Pumapungo, antigua Tomebamba, en Cuenca, Ecuador



Figura 3. Sitio arqueológico Ingapirca, en El Cañar, Ecuador.



CAPÍTULO 3

El mundo de los Inkas



La división del espacio geopolítico

Ya a esta altura se introdujeron muchos de los términos nativos andinos que remiten a la constitución espacio geopolítico del estado Inka. Tawantinsuyu es el concepto principal que apela a la totalidad del espacio conquistado. Es mucho más que los cuatro (*tarwa*) espacios, rincones o regiones (*suyu*). Rostworoski¹ dice que traduce el deseo indígena hacia la unidad. Un interesante punto de partida para pensar el intento de integración andino por el cual el concepto de Imperio occidental puede resultar seductor, pero difícil de articular a una realidad histórica y social muy distinta a los pueblos conquistadores de Asia y Europa.

Los cuatro *suyu* tenían límites precisos aunque su extensión y dimensiones variaban notablemente en un caso u otro (figura 4). Estos límites estaban vinculados al conjunto de líneas invisibles *s'eqe* que partían del *koricancha* en el Cusco y se unían a diferentes *waka*, atravesándolas en muchos casos, hasta abarcar todo el territorio inkaico². Hacia el noroeste se expandía la macroregión conocida como Chinchaysuyu. Abarcaba la costa peruana y ecuatoriana y las tierras altas de esta última. Era la más prestigiosa en cuanto se correspondía simbólicamente con la nobleza inka. Se oponía al Kollasuyu, zona de interés particular, dado que el NOA quedaría incluido en esta macroregión. Fue la más extensa en superficie incluyendo gran parte del altiplano boliviano, con el lago Titicaca inclusive, y toda la zona actualmente chilena y el COA. La del noreste se llamó Antisuyu

¹ Rostworowski de Diez, Canseco, 1999, op. cit.

² Zuidema, R. y Poole, D., 1982, "Los límites de los cuatro suyus inkaicos del Cuzco", Bulletin de l'institut Français d'Étude Andines, XI N° 1-2, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 83-89.

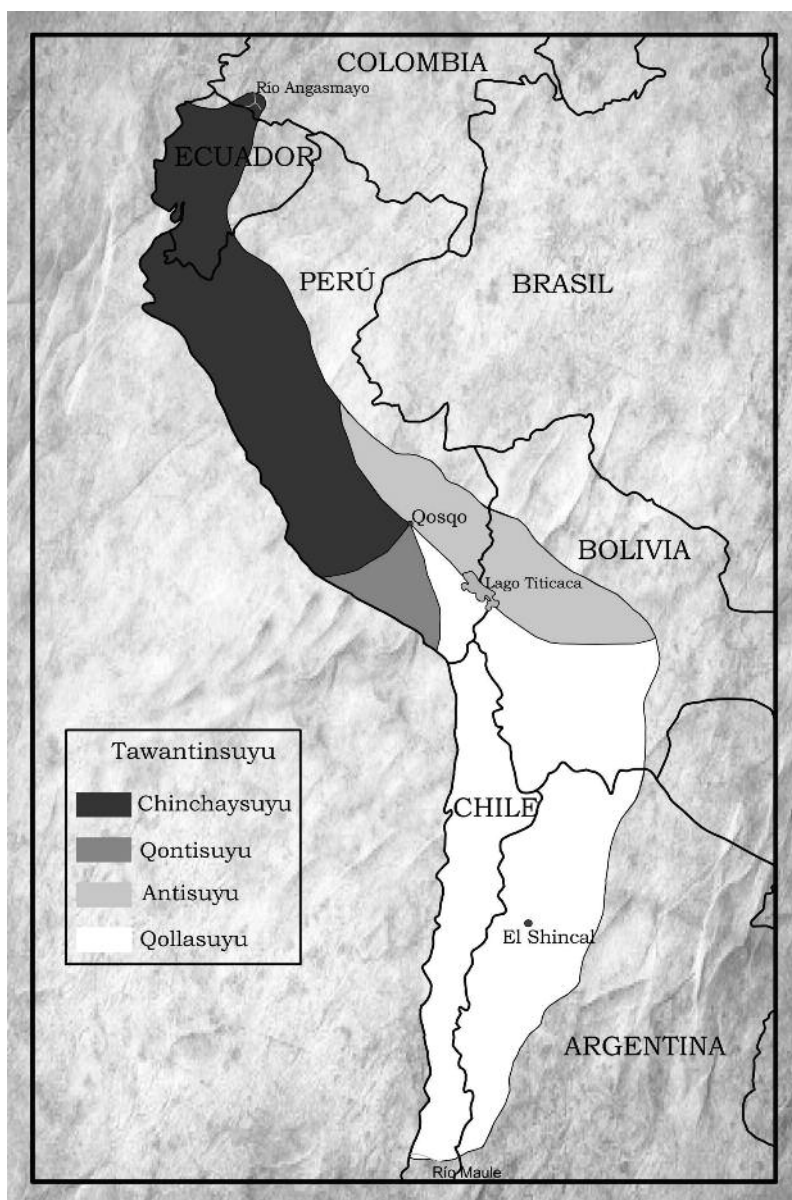


Figura 4. Mapa de la extensión del Tawantinsuyu a lo largo de los Andes y la división en los cuatro principales *suyu*

distinguiendo toda la zona de tierras bajas, borde oriental andino y parte del altiplano hasta los llanos de Mojos. Su opuesto, el Kontisuyu, abarcaba todo el sur y sudoeste del Cusco hasta la costa pacífica. Es importante anotar que las cuatro partes fundamentales confluían en un punto neurálgico con trascendencia cosmológica, por supuesto, el Cusco³. Pero existe una gran incertidumbre aún en cómo se representaba este ombligo del mundo en función de la cuatripartición. Cinco versiones distintas describen desde la inclusión completa de la ciudad a alguno de los *suyu* en particular, hasta un esquema de bipartición e incluso cuatripartición en barrios distintos⁴. Al parecer la fuerte jerarquización del espacio en el Tawantinsuyu alcanzaba todos los niveles y la cuatripartición no era la excepción. Chinchaisuyu y Antisuyu habrían tenido mayor prestigio que Kuntisuyu y Kollasuyu. Los primeros se corresponderían con la división dual *hanan* y los dos últimos con *urin*⁵. Otros investigadores piensan que es necesario integrar las divisiones lineales de las líneas *s'eqe* dentro de un paisaje completamente ritualizado y sacralizado que se extendería incluso mucho más allá del Cusco mismo⁶. Cada una de estas líneas rectas no solo demarcaban espacios concretos de divisiones sociales jerárquicas al limitar territorios específicos de las elites y otros grupos de menor rango, sino que demuestran, además, como ese ordenamiento estaba completamente determinado por nodos o íconos sagrados del paisaje, es decir, *waka*, a los que se les debía veneración y sacrificios. La estructura social, con las concomitantes categorías intrínsecas, era parte inseparable y hasta indistinguible del espacio sobre el que se desarrollaba la vida social del Estado. Algo típico del pensamiento andino, un sujeto no solo es parte del territorio que habita, sino que es un componente de la tierra misma.

³ D'Altroy, T, 2003, op. cit.

⁴ Zuidema, R., 1968, "La relación entre el patrón de poblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social Inka", Actas y Memorias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Vol. I, pp. 45-55, Argentina.

⁵ Zuidema R., 1995, op. cit.

⁶ Farrington, I., 1992, "Ritual geography, settlement patterns and the characterization of the provinces of the Inka heartland", World Archaeology, Vol. 23, No. 3, Archaeology of Empires, pp. 368-385.

A esta altura resulta casi una obviedad decir que el Tawantinsuyu era gobernado principalmente por la figura del Inka, individuo e institución que resumía la estructura estatal. Una figura sacralizada no tanto por nacer con poderes especiales como por captar el favor de los espíritus en el trayecto de su propia vida. Esto no se obtenía simplemente por realizar ofrendas o pedidos especiales, el manejo de estos mundos de relaciones se enseñaba en espacios especiales donde los hijos de la élite eran educados. Además, como se puntualizó previamente el valor guerrero, sobre todo el *atarw*, en las batallas le otorgaban al Inka legitimación, poder y respeto sumiso. Era un líder político, guerrero y espiritual de su pueblo aunque existiesen muchos otros personajes con roles de jerarquía que por lo general lo acompañaban en su gobierno.

El Tawantinsuyu representaba mucho más que límites geopolíticos, era organización social, política e incluso cosmológica. La arquitectura misma en su disposición espacial, tanto del Cusco como de otros sitios, reflejaba todo esto como un conjunto que por un lado mantenía elementos unificadores⁷ y por el otro rescataba la originalidad y particularidad de cada territorio concreto. Lo primero puede notarse en la repetición de las plataformas *ushnu* de las provincias, especie de axis mundi por donde el cosmos astronómico era percibido como estructurador del espacio⁸. Lo segundo en la inexistencia de dos sitios inka iguales.

La disposición política de la arquitectura se refleja muy bien en dos conceptos portadores de la tan conocida idea del dualismo andino. Hanan y Urin son dos divisiones espaciales que más allá de lo que afirman las crónicas para el Cusco pueden encontrarse en los testimonios arqueológicos en los sitios inka de las provincias⁹. Hanan representa arriba en el sentido de la dimensión vertical del espacio, pero alude a roles y posiciones sociales específicos para quienes se reconocieran

parte del mismo. De igual manera sucede con Urin pero significando abajo. En el Cusco cada una de estas divisiones tenía templos y deidades particulares y es probable que las *panaka* reales residieran en los mismos. Según Zuidema en Huánuco Pampa y Tambo Colorado, dos de los asentamientos provinciales más importantes del Estado, encontramos las mismas divisiones. Dos barrios centrales a la plaza principal donde residía la élite corresponderían a las divisiones cusqueñas mencionadas. Dos barrios periféricos serían el asiento de la población local. Aparentemente las comunidades rurales también estarían insertas en el sistema binario de mitades *hanan* y *urin* como ha podido registrarse aún en el Perú actual¹⁰. Hay quienes sugieren diferencias jerárquicas importantes donde Hanan Cusco habría correspondido a los altos dignatarios, los personajes de mayor prestigio e incluso los conquistadores que sometieron a aquellos que fueran relegados a una categoría social inferior o sea los de Urin Cusco¹¹. En el caso de centros provinciales de importancia Hanan Cusco podría haber correspondido a los sectores ocupados por los administradores del Estado¹².

La división geográfica jerárquica del espacio se completaba con los planos verticales del mundo. Lo antedicho se correspondería con el *Kay Pacha* que se traduce como “esta tierra o este mundo”, es decir el plano o dimensión que pisamos o percibimos. Los cusqueños dicen que comienza en el suelo que se pisa y termina a una distancia que se corresponde con la altura de un ser humano. Por encima continúa el Hanan Pacha, una dimensión habitada por espíritus livianos y poderosos. Por debajo de la tierra es dominio de espíritus pesados que pueden ser nocivos, es el mundo del Uku Pacha. A todos estos niveles pueden acceder las personas que controlan ciertos poderes como los sacerdotes chamanes.

En síntesis, el Tawantinsuyu era un concepto que funcionaba en múltiples planos. Por un lado organizaba y jerarquizaba el espacio geográfico y paralelamente se constituía en un significante de unidad

⁷ Zuidema, R., 1968, op. cit.

⁸ Pino Matos, J., 2004, “El *ushnu* inka y la organización del espacio en los principales *tampus* de los *wamani* de la sierra central del Chinchaysuyu”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 36, No. 2. pp. 303-311.

⁹ Zuidema, R., 1968, op. cit.; Farrington, I., 1992, op. cit.; Farrington, I., 1998, “The concept of Cusco”, *Tawantinsuyu*, Vol. 5, pp. 53-59, Camberra, La Plata.

¹⁰ Metraux, A., 1961, op. cit.

¹¹ Zuidema, R. 1995 op. cit.

¹² Acuto, F., 1999, “Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka”, En Zaranquin, A. y Acuto, F., Eds. *Sed non Satiata*, “Teoría social en la arqueología Latinoamericana Contemporánea”, Eds. del tridente, pp. 33-75, Buenos Aires.

y orden controlado. Un concepto que partiendo desde el corazón geográfico, el Cusco, culminaba en cualquiera de las más pequeñas comunidades provinciales uniendo todo este cuerpo por sus venas, el gran *qhapaq ñan*. Como metáfora de un cuerpo orgánico, permanentemente a través del camino del inka se movilizaban los contingentes de personas y toda una jerarquía de funcionarios encargados de velar por el buen funcionamiento del sistema. Para cada una de las partes en que se dividía el Tawantinsuyu existía su Apo, una personalidad del más alto rango que podía coincidir con algún pariente del Inka. Constituían junto a este una especie de consejo, donde cada uno de ellos estaba especializado en los problemas de la región que le correspondía¹³. Luego, cada una de las cuatro divisiones geopolíticas mayores estaba subdividida en provincias menores. También tenían autoridades de alto rango a la cabeza de cada una de ellas¹⁴ algo así como lo que se entiende en los sistemas políticos modernos como gobernadores. Pero cada aldea e incluso familia extensa reconocía su propia autoridad denominada comúnmente como *kuraka*.

La reestructuración de la posesión y uso de la tierra

No existirían casi contradicciones en las interpretaciones acerca de cómo se conformó la posesión y uso de la tierra. El Estado tomaba posesión de los territorios conquistados fraccionando en tres partes los terrenos agrícolas¹⁵. Cada parte se dividía, en términos simbólicos y reales al mismo tiempo, de la siguiente forma: una parte al Inka, otra al Sol y la última a las comunidades conquistadas. Lo que correspondía al Inka representaba la posesión del Estado donde el producto de la misma podía utilizarse de forma diversa. Se daba sustento a los fun-

cionarios, se abastecían las postas del camino, se alimentaba al ejército y en caso de catástrofes o sequías, el socorro de los damnificados. Lo correspondiente al Sol era para solventar el culto estatal teniendo un rol fundamental en la alimentación de la casta sacerdotal y el abastecimiento para los ritos y las celebraciones en nombre de las deidades. La manutención de las comunidades –los ayllus para las regiones de los Andes centrales¹⁶– se realizaba a través del cultivo del tercio correspondiente. El producto de la tierra en terrenos estatales era resguardado en las *golqa*, almacenes construidos con este propósito. No se encontraron referencias al financiamiento de las festividades por parte del Estado, lo que según este esquema debería provenir de las tierras del Inka si es que así sucedió. Es probable que parte de las fiestas del calendario oficial hayan obtenido recursos de las tierras estatales.

En palabras de Rostworowski¹⁷ la verdadera riqueza del Estado se materializaba a través del control de la fuerza de trabajo, la ganadería y la posesión de la tierra. Pero discute la simpleza de la tripartición de la tierra agregando algunos problemas vinculados sobre todo a la propiedad “privada” de la élite con relación al patrimonio del suelo agrícola. Esta investigadora reconoce la división tripartita general, pero dentro de las tierras del Estado, aparte de aquellas usadas para cubrir demandas de la población en general, diferencia otros dos casos importantes: las tierras de los ayllus reales –*panaka*– cercanas a la capital y tierras de propiedad privada del Inka. En el caso de las tierras de la élite, ya sea el Inka o las *panaka*, debe reconocerse que sería un fenómeno solamente reconocible en los Andes centrales, específicamente para las regiones cercanas al Cusco. Los Inkas muertos seguían gozando de los mismos privilegios de propiedad de aquellas tierras que le pertenecieran en vida. Sus momias residían en los palacios preparados especialmente para ellos y toda su *panaka* recibía los frutos del cultivo¹⁸. Es importante considerar también que el fenómeno de apropiación de tierras para el Inka, en cualquiera de sus formas, fue

¹³ Metraux, A., 1961.

¹⁴ González, A. R., 1983, “La provincia y la población inkaica de Chicoana”, En: Moressi, E. y Gutiérrez, R., Eds. Presencia hispánica en la arqueología argentina, Historia y arqueología en la solución de un viejo problema, Vol. II, Museo Regional de Antropología Juan A. Martinet, Universidad Nacional del Nordeste, pp. 633-674, Resistencia.

¹⁵ Baudín, L., 1955, “La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas”, Editorial Hachette, París, Murra, J., 1978, “La organización económica del Estado Inca”, Siglo XXI eds., México, Metraux, A., 1961, *op. cit.*

¹⁶ No es posible asegurar fehacientemente si el *ayllu*, como grupo de organización de parentesco, que conformaba a su vez la unidad socioeconómica básica, funcionaba para otros territorios como el NOA.

¹⁷ Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*

¹⁸ Metraux, A., 1961, *op. cit.*; Murra, J., 1978, *op. cit.*

en aumento a medida que transcurría el tiempo de colonización en las distintas regiones. Esto incluso culminó en una serie de problemas importantes casi al final del período prehispánico, vinculados con expropiaciones a comunidades de menor rango¹⁹. La concesión en forma de propiedad privada a distintos personajes de la élite –no solo cusqueña, sino también a Inkas de privilegio– era un proceso que también iba en aumento al mismo tiempo que, paralelamente, crecía la cantidad de *yanakuna*, personas extraídas de sus comunidades de origen de forma permanente para trabajar al servicio de la nobleza²⁰. Esta supuesta acumulación por parte de las élites habría dado origen a una permanente necesidad de expansión para cubrir las demandas de los nuevos Inka y su *panaka*. La competencia y lucha al interior de la nobleza podría haberse vinculado con el fenómeno de la acumulación de tierras.

Las tierras destinadas al culto, tierras de las *waka* también, eran fundamentales para sustentar todo aquello que tuviera que ver con el mundo espiritual inkaico. Ofrendas de todo tipo relacionadas con productos agrícolas, la preparación de las comidas y bebidas para los asistentes a las celebraciones relacionadas con los ritos e incluso la manutención de la casta sacerdotal, eran sustentados a partir del cultivo en estas tierras. Las deidades particulares, menos Viracocha, aparentemente recibían tierras de las cuales se obtenían los productos destinados a su culto. En un mundo donde todas las formas de vida, incluso los espíritus “sobrenaturales”, convivían naturalmente con los humanos era necesario satisfacer las necesidades de todos, lo que implicaba atender a las deidades permanentemente.

Como se apuntara previamente, los ayllus y las distintas comunidades pertenecientes al Estado poseían sus propias tierras de las cuales se abastecían. Las maneras de reparto a las familias e individuos se respetaron de acuerdo a las costumbres locales. Algunos *kuraka* de menor rango participaban del trabajo junto con los demás miembros mientras que otros recibían el beneficio de mano de obra

adicional²¹. Algunas parcelas podían ser cultivadas también para satisfacer demandas rituales, muchas veces relacionadas a *waka* locales diferentes de las del culto oficial. Más allá de esto, cada unidad doméstica recibía el terreno suficiente –llamado *tupu*– para su manutención, y esto significaba también un necesario aumento de la superficie particular en caso de necesidad por problemas o aumento de gente. Estas variaciones se relacionaban con una redistribución periódica que se realizaba anualmente. En efecto cada año se revisaban inconvenientes surgidos en el seno de las comunidades y en base a esto las autoridades disponían del territorio productivo²². La política de redistribución y reciprocidad era muy dinámica contemplando el cambio demográfico y los problemas poblacionales de forma casi inmediata.

Se considera que, por lo general, la expropiación de tierras a las comunidades conquistadas no fue lo más frecuente. Por el contrario, tomaron la decisión de expandir, mediante ingeniería agrícola e hidráulica, muchos territorios con diferente grado de fertilidad. La tecnología de andenes, si bien previa a los Inkas, se incrementaría notablemente en este período. Las grandes extensiones de campos estatales fueron posibles gracias a la expansión de los terrenos potencialmente cultivables aprovechando planicies y laderas de montaña. Aun así no se puede negar la existencia de casos de expropiaciones importantes sobre todo si las parcialidades conquistadas habían sido rebeldes a los Inkas²³.

Un estudio llevado adelante por un científico cusqueño evidencia claramente como quedaba poco espacio librado al azar en la organización y cálculo tanto de las extensiones, tipo y características del terreno cultivable, así como el agua requerida para el mejor rinde de los cultivos. Existen indicios que permitirían redescubrir la precisión matemática con la que fueron calculados los terrenos correspondientes a cada familia e incluso la provisión necesaria de riego. El caso de

¹⁹ Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*

²⁰ Para una discusión completa acerca del fenómeno de distribución de tierras ver Murra, J., 1978, *op. cit.*

²¹ Ver Metraux, 1961, *op. cit.*; Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*; Murra J., 1978, *op. cit.*; Murra, J., 2004, “El Mundo Andino. Población, medio ambiente y economía”, Instituto de Estudios Peruanos ediciones, Perú.

²² Metraux, A., 1961, *op. cit.*; Murra, J., 1978, *op. cit.*; Baudín, L., 1978, [1940], “El Imperio Socialista de los Inkas”, Ed. Zig-Zag y Eds. Rojas, Santiago de Chile y Madrid.

²³ Murra, J., 2004, *op. cit.*

Tipón, cerca del Cusco, revela estos secretos exponiendo un antiguo centro de estudios hidráulico con objetivos agrícolas²⁴.

Las dimensiones de las partes divididas por el Estado al parecer no fueron regulares y uniformes. Variaba su superficie dependiendo de los requerimientos, tamaños y característica de cada comunidad, así como se tenían en cuenta problemas de índole ecológicos particulares²⁵. Según varios investigadores hay acuerdo en cuanto a las contradicciones presentadas por los cronistas al momento de estimar el tamaño proporcional de cada una de las divisiones impuestas por el Estado. Algunos cronistas sostienen que las tierras comunales son mayores mientras que otros afirman lo contrario poniendo mayor énfasis en las tierras estatales²⁶.

Una de las aseveraciones más insistentes de Murra²⁷ es que el Estado puso un énfasis muy particular al cultivo del maíz. De hecho gran parte de las obras de ingeniería hidráulica y agrícola se proyectaron en el afán de mejorar su rendimiento. Estudios arqueológicos de la zona de Jauja, Perú, reivindican tal afirmación²⁸. Los tubérculos de todo tipo, al igual que la quínoa y los otros cultivos andinos fueron también importantes, pero supuestamente de menor valor simbólico y social. El maíz fue siempre sobreestimado siendo el cultivo de mayor excelencia, habiendo alcanzado un estatus tan alto que sería un producto agrícola especialmente patrocinado por el Estado. Según algunos cronistas, la mayor parte de los andenes fueron construidos para su cultivo siempre y cuando las condiciones ecológicas lo permitieran.

Un último punto, de significativa importancia, es el que Murra²⁹ pone como duda con relación a la historia oficial de los relatores inkaicos. Lo que se expuso previamente acerca de la repartición de

tierras es lo que surge de una supuesta reestructuración general del Tawantinsuyu en cuanto a las tierras conquistadas. Pero se perciben algunas diferencias en cuanto al manejo de estas tierras en algunas regiones de provincia y de kurakasgos locales. Es posible percibir que, según los casos, condicionados por las prácticas y costumbres y el poder de quién gobierna, existían modelos de tenencia y distribución diferentes. Esto expone un panorama complejo, no uniforme en relación con la forma de reestructuración inkaica del paisaje productivo que servirá mucho para comprender los paisajes de provincia en su concepción global.

La organización de la fuerza de trabajo

La extracción de un excedente de recursos y objetos de valor de las comunidades conquistadas no puede identificarse con el pago de tributos clásico en forma de bienes manufacturados o materia prima. Apenas algunos, de escaso peso en la estructura económica general, —como pescado, animales de caza, plumas, o maderas especiales para sahumar— eran reclamados a ciertos grupos étnicos particulares que tenían acceso a los mismos³⁰. Se conoce que el sistema estatal inka funcionaba apropiándose simbólicamente de la mayor parte de los recursos, los redistribuía, como en el caso de la tierra, y luego intentaba edificar su estructura gubernamental extrayendo fuerza de trabajo de las comunidades. Como afirmaba Rostworowski, esta era la verdadera fuente de la riqueza del Tawantinsuyu. Una buena cantidad de instituciones, muchas de ellas preexistentes a los Inkas, se disponían alrededor de la organización del trabajo, tanto sea al interior de cada comunidad como dentro de las macroestructuras estatales. En líneas generales el tan renombrado sistema de reciprocidades³¹ andinas funcionaba en cualquier plano donde una determinada cantidad

²⁴ Ríos Mencías, J., 2012, "Jamut'aq y Kamayuq, sabios, científicos y maestros", Edición Personal, Cusco, Perú.

²⁵ Martínez, B., 1917, "El Tawantinsuyu", Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Año IV- Número III, Córdoba, Baudín, L., 1978, op. cit.

²⁶ Murra, J., 1978, op. cit.

²⁷ Murra, J., 1968, "La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyu", Amaru, revista de ciencias y arte No. 8, Universidad Nacional de Ingeniería, pp. 58-62, Lima.

²⁸ Hastorf, C., 1990, "The effect of the Inka state on Sausa agricultural production and crop consumption", American Antiquity, Vol. 55, No. 2, pp. 262-290.

²⁹ Murra, J., 1978, op. cit.

³⁰ Murra, J., 1978, op. cit.; 2004, op. cit.

³¹ "La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios en varios niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Existió a lo largo de todos los andes y sirvió como eslabón entre los diversos modelos de organización económica, presentes en el amplio territorio andino", (Rostworowski, 1999, pp. 68-69).

de mano de obra, que excedía la mera unidad doméstica, tenía que hacerse presente. La reciprocidad funcionaba al interior de una pequeña comunidad que se organizaba para una tarea comunal, tanto como en el mismo tributo que se pagaba al Estado en el trabajo exigido. Este sistema de reciprocidad queda bien ilustrado cuando se analiza la *mit'a*, una forma de trabajo comunal que podía ofrecerse a un *kuraka* particular como eventualmente al Estado al exigirse el cultivo de las tierras del Inka o del Sol. En todos los casos los elementos necesarios para cultivar eran aportados por el beneficiario. Lo más importante y particular en los Andes es que este tipo de tareas era acompañada por un ambiente festivo de carácter ritual, agasajándose a los trabajadores con alimento y bebidas donde la chicha abundaba³². La *mit'a* era la fuente principal de ingresos de Estado, además de un sistema altamente ritualizado donde el Estado pedía “rogando” —aquí entraba en juego un complejo sistema de ritos— el trabajo a las comunidades, devolviendo luego en diferentes formas al redistribuir aquellos excedentes extraídos³³.

Al parecer, la rápida expansión del Tawantinsuyu obligó cierta continuidad de prácticas previas pero asegurándose la mano de obra necesaria para sus obras al establecer un sistema de aportaciones regulares de los grupos étnicos. La reciprocidad debía articularse a los demás aspectos de la costumbre andina y por ello fue coherente establecer un sistema de prestaciones rotativas. Aquella “ley de hermandad”, donde todos los miembros de una comunidad se debían mutuamente el esfuerzo de trabajar tierras y construir obras para el beneficio de todos sin recibir paga alguna, fue el basamento para establecer una especie de contrato implícito entre las comunidades particulares y el Estado. Cuando la tarea era de gran envergadura se establecían turnos de trabajo en cualquiera de los distintos segmentos de la estructura económica. Las tareas que asignaba el Estado estaban dirigidas a las unidades de parentesco más que a los individuos particulares. Estas familias no se componían solo del núcleo doméstico, como es común hoy en día.

³² Baudín, L., 1978, *op. cit.*; Murra, J., 1978.

³³ Murra, J., 2004 y Sternfeld, G., 2007, “La organización laboral del imperio Inka. Las autoridades locales básicas” Iberoamericana, Vervuert, Madrid, Frankfurt.

Se describen como enormes linajes *ayllu* compuesto por una gran cantidad de personas unidad por parentesco sanguíneo o político que funcionaban al mismo tiempo como unidad de subsistencia económica. Una unidad no interfería con otra por más que existiera diferencia numérica o de cualquier otro tipo. Las unidades con mayor número de integrantes culminaban, por lo general, más rápido el trabajo que aquellas que contaban con menos y esto era considerado una posición de “riqueza”. En este esquema de organización social se articulaba el tributo en trabajo de contingentes por turnos o como se lo conoce desde la antropología, prestaciones rotativas. No solo el cultivo de la tierra era el objetivo de las prestaciones rotativas, sino también la construcción de obras, el pastoreo de camélidos, la producción textil y objetos cerámicos y otras formas que se incluían en el esquema del trabajo por turnos³⁴. Es importante no confundir el tributo en bienes con el tributo de fuerza de trabajo dado que en el último caso la materia prima y todo lo necesario para la producción, incluso la manutención de los trabajadores, corría por cuenta del mismo Estado inka. Por último es importante remarcar el sentido colectivo de este sistema dado que un individuo particular no estaba capacitado para realizar un pago de tributo. Era la comunidad quien quedaba comprometida y a la que se le exigía. Sus líderes o jefes de familia debían velar por el cumplimiento de las normativas en tiempo y forma.

Pero este tipo de institución difería notablemente del yanaconazgo donde los *yanakuna* eran sujetos retirados, muchas veces forzosamente, de sus comunidades de origen para servir permanentemente a quién correspondiera. Las tierras de los mismos Inkas, así como muchas destinadas al culto, eran trabajadas por estos individuos que perdían todo derecho relativo a su comunidad de origen. Al parecer, aunque con mucho misterio acerca del origen y naturaleza de esta institución, para el Tawantinsuyu estos *yanakuna* representaban un nuevo sistema de fuerza de trabajo que no requería de las antiguas prácticas de reciprocidad³⁵. Es muy dudoso que esta práctica formara parte del sistema

³⁴ Murra, J., 2004, *op. cit.*

³⁵ Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*

de tributo, aunque se reconoce que algunas comunidades debían aportar un número de individuos para convertirse en *yanakuna*.

Por último explica Murra que “aun cuando en una zona no hubiera administrador inka residente, el lazo con el Estado se reafirma anualmente cuando se trabajan sus chacras”³⁶. Por ende es posible inferir que las prestaciones rotativas de trabajo llegaron, supuestamente, a lo más profundo de las prácticas de articulación con el Estado, al punto de que en muchos casos no era necesaria una vigilancia constante para llevar adelante el trabajo requerido.

Diferentes perspectivas del control político Inka

Haciendo un poco a un lado los viejos planteos que buscaban catalogar el tipo de “imperio” al que correspondería el Tawantinsuyu³⁷, desde el etnohistoriador John Murra en adelante se diferenciarán dos tendencias que, consecuentemente, distinguirán dos esquemas de relaciones entre el Estado y las comunidades incorporadas. En la primera se reconoce un intento políticamente dirigido por parte de la élite inkaica de asimilar a los no Inkas con el objetivo final de lograr la consolidación Imperial. El resultado sería un planificado espacio social homogéneo dentro de cada categoría jerarquizada, regulada y controlada. El segundo esquema mostraría un panorama más diverso donde las relaciones de poder fluirían en un contexto social de negociaciones permanentes y pulsos dirigidos para la transformación de algunos grupos mientras que otros se habrían mantenido con relativa autonomía. En algo coinciden ambas perspectivas, la homogeneidad social y cultural no pudo ser nunca alcanzada y esto es lo que reflejan todos los testimonios que centran su atención fuera del Cusco.

La investigadora Rostworowski sostiene que más que solidez y aceptación de la estructura Estatal a lo largo de todo el Inkario, había prevalecido un sentimiento arraigado sobre la comunidad local. Una consecuencia del corto período de existencia del Tawantinsuyu que

no dio el correspondiente lapso temporal para transformar significativamente la realidad de los territorios conquistados. Pero no se puede negar que existiera un deseo Estatal de homogeneizar al menos ciertos componentes importantes de las estructuras sociales conquistadas. Prueba de ello fue el intento de imponer el quechua o *runa simi* como lengua general. Sin embargo, existe cierta contradicción en este discurso al exponerse al mismo tiempo que la hegemonía Inkaica nunca intentó anular la existencia de los señoríos locales. Es más, la estructura político-económica del Estado se consolidó en las mismas adueñándose de parte de la fuerza de trabajo para sus diversos objetivos, sin demostrar demasiado interés en algo más. Esta fue una de las causas por las cuales el Tawantinsuyu cayera tan fácilmente en poder de los españoles, es decir la falta de cohesión y de “identidad a nivel estatal”³⁸. Cada grupo étnico mantenía sus características regionales sin oposición del Estado a las mismas. Pero realmente había muchas contradicciones entre la suposición del “deseo de homogeneizar” y la permisividad de ciertas singularidades, muchas veces alentadas, consciente o inconscientemente, por el mismo Estado, al mantener intactas gran parte de la estructura social de las comunidades locales.

En el camino de la imposición “imperial” se conduce la interpretación materialista dialéctica de Patterson³⁹. Percibe en los Inkas un Estado expansionista como estratégico constructor de múltiples políticas para anexar los territorios conquistados. Alianzas, coerción, negociación y otras formas hicieron posible levantar el imperio en un tiempo sorprendentemente tan corto como lo fue su caída. Para el autor no existen dudas en el objetivo de asimilación de las poblaciones nativas exponiendo que el proceso final de dominio se concretaba una vez “encapsulada” la sociedad en cuanto a su Cultura. Con este concepto se alude a “los significados, valores y prácticas que las personas continuamente renuevan y crean para hacer los eventos y las relaciones sociales cotidianas, comprensibles”⁴⁰ y desde aquí referirá que el

³⁶ Murra, J, 2004, op. cit., pp. 262.

³⁷ Martínez, B., 1917, op. cit.; Baudín, L., 1955, op. cit; 1978, op. cit.

³⁸ Rostworowski de Diez Canseco, 1999, op. cit, pp. 313.

³⁹ Patterson, T., 1991, “The Inka empire”, Berg, Oxford International Publishers Ltd, Reino Unido.

⁴⁰ op. cit., pp. 70.

Estado interpuso numerosas instituciones y prácticas para crear un efecto de conciencia global. La finalidad de esto era, justamente, interceder en la construcción de la realidad socialmente experimentada para anular otras formas de sentido común que se alejaban de las necesidades y deseos de la clase dominante, es decir de los Inkas. Desde aquí, entonces, Patterson tiene la certeza de que el “imperio” pretendía encapsular y asimilar a las poblaciones locales. Aun así, observa que no era similar el trato con cada una en los diferentes rincones de la vasta geografía inkaica. Una valoración diferencial dependiente de los recursos naturales o humanos que podía aportar cada población. Pero esto representaba solo una parte de la relación. La constitución dialéctica se dispone a través de la resistencia que ejercieron muchos de los grupos sometidos tanto al interior del territorio conquistado como en la frontera. La incorporación dentro del Estado disminuía la autonomía de la comunidad local y por ende de sus líderes. Esto provocó malestar en muchos grupos que vieron amenazada en algún momento su integridad. Si la resistencia no se hacía presente o no lograba canalizar en una fuerza que amenazara el poder inka, entonces la dominación se volvía completa cuando el encapsulamiento de la comunidad se reconocía fácilmente a través de una dependencia del Estado imperial, aunque la autosuficiencia, al menos de los bienes básicos de subsistencia, no se perdiera. Como consecuencia la estructura inkaica había manifestado varios modos de producción diferente en relación directa con el grado y tipo de desarrollo de las sociedades que dominaba. Algunas eran verdaderos estados estratificados y otras apenas comunidades regidas por relaciones de parentesco con un modo de producción comunal. Esto último condicionaría “la capacidad, y aparentemente el deseo, del Estado imperial de encapsular o penetrar los procesos de producción y reproducción de las comunidades con diversas relaciones de producción... En algunos casos, el Estado fue capaz de ejercer considerable control sobre las relaciones de producción y reproducción de las comunidades involucradas; en otros casos su control sobre estos procesos fue marginal o transitorio”⁴¹. Pero, al fin y al cabo, para man-

⁴¹ Patterson, T., 1991, *op. cit.*, pp. 159.

tener la maquinaria era necesario extraer los excedentes de las comunidades. ¿Cómo lo llevaron adelante? En gran parte manteniendo la estructura política preexistente, es decir los *kuraka* locales. Se intentaba disfrazar la expropiación a través del mantenimiento de las viejas tradiciones de reciprocidad y cooperación. No obstante, como es de esperar en una explicación materialista dialéctica, las contradicciones siempre estuvieron presentes y apenas pudieron disimularse en un sistema fuertemente estructurado alrededor de las clases y centralizado políticamente. Este último fenómeno marcaría la debilidad de los cimientos del Estado inkaico.

Por lo anterior, y por lo que plantea la mayoría de los investigadores del mundo Inka, la relativa autonomía de las comunidades no cusqueñas está en gran parte aceptada. Por lo visto, se trataba de una estrategia del Estado en el proceso de asimilación cultural aunque es posible precisar la opinión de otros autores donde este no es el eje directriz para explicar la dinámica colonial inkaica. Curiosas posiciones que intentan equilibrar aquellas nociones de despotismo inkaico con autonomía de las comunidades pueden verse por ejemplo en Metraux. El sistema de gobierno indirecto había sido el más apropiado concepto para distinguir la presencia en las provincias armonizando así la tendencia centralizadora del poder Estatal, “El imperio de los incas combinaba el despotismo más absoluto con la tolerancia al orden social y político de las sociedades dominadas. El Inka reinaba como dueño absoluto, pero su voluntad llegaba al hombre común por intermedio de los jefes locales cuya autoridad y privilegios eran mantenidos y aún reforzados”⁴².

Murra planteaba una posición similar con parte de las apreciaciones de Patterson. El Estado había realizado un considerable esfuerzo ideológico para expresar sus exigencias en palabras de la antigua institución de la reciprocidad andina. No sería el único patrón que tuvo sus raíces temporales más allá del Tawantinsuyu, y Murra entendía que esto es perfectamente comprensible a partir de la explosiva expansión en solo unas pocas décadas. Pero remarcó sostenidamente que la autosuficiencia comunal era real y concreta más allá de

⁴² Metraux, A., 1961, *op. cit.*, pp. 73.

los deberes establecidos con el Estado. Los *kuraka* locales mantuvieron siempre un control fuerte de sus territorios dando fundamento a la idea de un gobierno de carácter indirecto donde muchas de las costumbres preincaicas fueron mantenidas o levemente transformadas. Pero esta fue la forma estratégica más conveniente de conducir la política en los primeros momentos. Luego, con el correr del tiempo nuevas instituciones como los *yana* y las *aklla* comenzaron a surgir para enfrentar problemas crecientes al ritmo de la expansión. Estas nuevas formas institucionales atentaron, en parte, contra la autonomía y autosuficiencia de las comunidades étnicas y por ende una transformación del modo de gobierno indirecto.

En relación con el reconocimiento de prácticas políticas concretas, es decir, espacios y sujetos particulares que llevaron adelante el ejercicio de la toma de decisiones en cuanto a los problemas y temas importantes, Sternfeld⁴³ ha realizado un trabajo muy interesante. Pudo caracterizar estos espacios y sujetos relevando importantes patrones que ayudan mucho a dilucidar con detalle las relaciones entre la élite cusqueña y las autoridades de las comunidades locales. Ha identificado en lo que da en llamar “autoridades locales básicas”, personas encargadas de organizar las actividades de subsistencia en las unidades comunales. Es interesante reconocer lo altamente ritualizado de estos contextos: “el consenso en estas decisiones gubernamentales se construía a través de un proceso previo de negociaciones entre los distintos poderes en juego. Las negociaciones implicaban convites ceremoniales, ofrendas rituales, discusiones, pláticas, los consejos de ciertas personalidades experimentadas, el intercambio de regalos y mucha chicha”⁴⁴. Al parecer las “asambleas” donde el proceso de toma de decisiones comunales se llevaba adelante tenían muchos actores de significativa relevancia. Los ancianos jugaban un papel importante al ser consultados y tenidos en cuenta por las autoridades. En general un buen gobernante debía tener la capacidad de consultar a los más experimentados y llevar adelante las negociaciones de manera eficiente. Estas autoridades debían tener también una

⁴³ Sternfeld, G, 2007 op. cit.

fuerte llegada a la comunidad misma porque el consenso era fundamental en estos espacios de asambleas. Murra confirma plenamente esto en relación con el fuerte peso que mantenían los *kuraka* locales en la estructura sociopolítica del Tawantinsuyu cuando establece que “como un primer paso estratégico el Inka confirmaba cada grupo étnico como una unidad administrativa separada. Los curacas entrevistados por los primeros observadores declararon que el gobierno local había sido dejado en sus manos, en todos sus aspectos”⁴⁵.

Buscando entre los trabajos arqueológico de este período de los Andes Centrales lamentablemente se encuentra que, en su mayoría, han focalizado acerca de problemáticas de fuerte corte económico para explicar la dinámica del Tawantinsuyu. El fenómeno del almacenaje como política de Estado, por ejemplo, ha sido puesto en primer plano⁴⁶. Desde este tipo de análisis se observan posiciones contrarias a las que proponían Patterson o Rostworowski con relación a lo endeble de los cimientos institucionales inkaicos. Ciertas perspectivas economicistas arqueológicas aseguran que la reorganización institucional se movió unidireccionalmente hacia el aumento de la eficacia económica⁴⁷.

El mundo espiritual, basamento de la estructura social

No resulta exagerado ni especulativo afirmar que la mayor parte de los estudios inka hasta no más de diez años atrás –con legítimas excepciones, por supuesto– centraban su atención en los problemas de índole económico, político o militar. Incluso se podría razonar críticamente y postular que durante un largo período se diseccionó científicamente el pasado inka desde puntos de vista meramente occidentales. Esto era especialmente discernible cuando se discutía

⁴⁴ op. cit., pp. 280.

⁴⁵ Murra, J., 2004, op. cit., pp. 60.

⁴⁶ Le Vine, T., “The study of storage system”, En Le Vine, T., Ed., 1992, “Inka Storage System”, University of Oklahoma Press, USA.

⁴⁷ Earle, T., 1992, “Storage and the Inka imperial economy”, En Le Vine, T., Ed., Inka Storage Sistem, University of Oklahoma Press, USA pp. 327-342.

la identificación de los Inkas dentro de tal o cual tipo de sociedad, como un estado socialista⁴⁸ o un modo de producción tributario⁴⁹. Inclusive el largo debate acerca de cuál tipo de imperio o hasta que estadio se había desarrollado, no escapan de las clasificaciones tipológicas que pueden resultar problemáticas. No significa que no sean útiles, sino que se corre el riesgo de forzar características o exagerar la importancia de prácticas en detrimento de otras subestimadas. Pero intentar posicionarse, en cambio, desde un punto de vista de quienes producen o mejor dicho viven una determinada cultura no es fácil. Aun así, el esfuerzo vale el descubrimiento de formas diversas de concebir y vivir en el mundo ¿Cómo se relaciona esta idea con el mundo espiritual de los Inkas? Cuando se piensa un espacio andino donde las fuerzas de ese universo son más poderosas que cualquier acción humana, participando permanentemente en el destino de las personas y estableciendo diferentes canales de diálogo, no puede pensarse una realidad política o económica sobrestimada. Más bien pareciera que las acciones y decisiones político económicas muchas veces son condicionadas por una realidad supramaterial que incluye la participación y decisión de seres que están más allá del mundo y la percepción humana.

La ontología es una rama de la filosofía que analiza cuestiones relativas a la concepción del ser, la realidad y la existencia, teniendo particular interés por las relaciones establecidas entre cada parte. La forma en que una sociedad establece vínculos con la naturaleza, –tomándola como pilar fundamental de la realidad circundante y envolvente de los seres humanos– de forma tal que todos los seres vivos se perciben con las mismas capacidades humanas se conoce como animismo cuando no hay diferencias jerárquicas entre cada ser. Cuando sí existen estas diferencias creándose una cadena de relaciones en un escenario muy complejo se conoce como analogismo. En sentido estricto el antropólogo francés Philippe Descola establece

⁴⁸ Baudín, L., 1955, op. cit.

⁴⁹ Wolf, E., 1987, “Europa y la gente sin historia”, Fondo de Cultura Económica, México, Aún en la clasificación de Wolf acerca de los modos de producción precapitalistas, resulta sumamente problemático incluir a los inka en el modo de producción tributario, dado que resulta un caso raro, sobre todo dada la inexistencia de mercado o mercados.

estos tipos de matrices ontológicas⁵⁰ como una estructura de relaciones entre humanos y no humanos poniendo en esta última categoría a plantas y animales. En este sentido hombres, plantas y animales poseen una interioridad similar, es decir poseen características comunes sin diferencia alguna que permite la comunicación, el respeto de convenciones, relaciones de diferente tipo y hasta la ritualidad. Los humanos y no humanos solo difieren por su fisicalidad, es decir, por cómo se ven en apariencia, mientras que en su ser interior son similares. El mundo de la naturaleza inka contiene mucho de esto y en las propias palabras del antropólogo francés la ontología del mundo andino se corresponde con el analogismo. Plantas y animales son objeto de veneración, admiración, temor y conocimiento tanto por sus propiedades útiles como por su compleja vida interna donde poseen alma (*nuna*) y espíritu (*chinpu*). Tienen diferentes capacidades y poderes, muchos de ellos superiores a los humanos por lo que son consultados y agasajados con ofrendas. Un complejo panteón jerárquicamente estructurado concebía diferentes tipos de animales asociados a símbolos y ceremonias. El cóndor, símbolo de la evolución y elevación del espíritu, era venerado como un mensajero. La serpiente *amaru*, símbolo del conocimiento tenía su propio edificio en el Cusco, el *amarukancha*, depósito y escuela de saberes de la alta jerarquía sacerdotal. El puma, el jaguar, el colibrí y muchos otros podían ser manifestación de un mensaje divino como mensajeros del destino. También podían erigirse como símbolos de la fuerza guerrera y de la transformación. Las partes del cuerpo como plumas o huesos eran instrumentos de poder de chamanes y sacerdotes para llevar adelante sus prácticas espirituales. Incluso todo el cuerpo de un animal como el cuy o el sapo podía ser instrumento de identificación de enfermedades o episodios futuros. Con el mundo vegetal se observa

⁵⁰ Descola, P., 2012, “Más allá de Naturaleza y Cultura”, Eds. Amorrotu, Para todas las sociedades existentes en el mundo, Descola buscó resumir las maneras en que se establecen las diferentes ontologías buscando vínculos y diferencias entre las mismas. Llega a definir cuatro grandes tipos, animismo, totemismo, analogismo y naturalismo. El último se correspondería con la propia manera occidental de percibir el mundo donde los humanos poseen capacidades diferentes y hasta superiores que las del resto de los seres vivos, oponiendo lo que es cultura a lo que es naturaleza.

algo similar. Plantas como el tabaco (*sayri*) o la coca (*kuka*) eran los espíritus vegetales más poderosos configurando el complemento masculino-femenino. Adivinación, curación de enfermedades, apertura de mundos sobrenaturales y objetos de poder surgían del uso de diferentes plantas cultivadas o silvestres⁵¹. La evidencia arqueológica del uso de alucinógenos en las ceremonias chamánicas tiene varios cientos de años en el mundo andino llegando al tiempo de los inka como una larga cadena de saberes históricos.

Al realizar esta breve síntesis de la espiritualidad inka se topa inevitablemente con el problema tipológico de la clasificación social que se mencionara previamente. El animismo de Descola no introduce objetos “inanimados” dentro de su rango de seres consientes. Pero la lógica del concepto, en su juego entre fisicalidad e interioridad perfectamente cabría en la percepción andina de objetos que el punto de vista occidental considera justamente inanimados, abióticos o inertes. Una roca, un bastón de un árbol ya cortado, un río, un fuego o una montaña tienen espíritu, intensiones y en muchos casos poder. Pueden ser precedidos, cuando se los invoca, con términos de parentesco como abuelo o hermano demostrando cercanía, confianza y respeto. No habría prácticamente diferencia interior o espiritual entre un cóndor mensajero y una roca curativa. De hecho las rocas fueron elementos especiales dentro de la cosmología del Tawantinsuyu, fueron *waka*, el concepto más conspicuo para referir a lo sagrado. Un libro reciente de Carolyn Dean⁵² explora la relación ineludible entre las rocas sagradas y el culto inka. Si bien destaca que existían rocas de tipo profanas, es decir sin

⁵¹ En las comunidades cusqueñas actuales se presta especial atención a la alimentación, como fuente de salud vital y espiritual. Las plantas atrapan la luz solar mediante la fotosíntesis (*Allin k'anchay*), fenómeno bien conocido en la antigüedad, atrapan al dios Sol que mediante su fuerza construye la vida. Las plantas como primer eslabón de esa cadena, poseen un estatus particular en la plataforma sagrada que edifican los seres vivientes. Es probable que la obsesión inka por el maíz, intentando llevar su cultivo a todos los territorios e imponiéndolo como alimento principal tenga que ver con esto. En la actualidad el maíz es uno de los vegetales con mayor veneración y respeto tanto por sus propiedades alimenticias como espirituales. Los marlos son objeto de ofrendas muy elaboradas y los granos, enteros o reventados son demarcadores de espacios sagrados en las ceremonias.

⁵² Dean, C., 2010, “A Culture of Stone. Inka perspectives on rocks”, Duke University Press.

valor religioso, devela un mundo donde grandes afloramientos, montañas y edificios construidos con bloques pétreos eran objeto de significados ligados al pasado, la memoria y el poder de los ancestros. Desde las lejanas crónicas de españoles extrae datos tales como que más de la mitad de las *waka* del Cusco y sus alrededores fueron rocas. Muchas escaparon a la destrucción española en la extirpación de idolatrías debido a que no tuvieron ningún tipo de manipulación física, es decir no fueron talladas o introducidas en construcción alguna. Es que en el saber andino la roca tiene un valor en sí mismo como objeto perdurable con miles o millones de años de existencia. De allí su fuerte vínculo con la memoria ancestral. Los ushnu, axis mundi que representaba el punto central de la disposición de un sitio, en muchos casos eran rocas llamativas por su forma, tamaño y ubicación natural. Son cientos los sitios inka relevados que persiguen esta característica. Destacamos como ejemplo la gran roca sagrada de la isla del Sol o la increíble obra de ingeniería y arquitectura en Samaypata, Bolivia, construídas sobre un enorme macizo colorado, templos, canales y calzadas, todos tallados en la misma roca viva⁵³ (figura 5). La selección de los tipos y formas de bloques para las construcciones en roca no fue librada al azar. Su sacralidad impregnaba las decisiones arquitectónicas e incluso sus características físicas y mecánicas eran tomadas como rasgos de lo divino⁵⁴. Por otro lado, pequeñas rocas, cristales y rodados son encontrados en tumbas acompañando los ajuares. También forman parte de complejos para ofrendas y libaciones rituales, a la manera de montículos donde se escurre la chicha con la que se convida a las deidades⁵⁵. Las *apachiqta*, esos montículos que se construyen cuando un viajero deja una o dos rocas en lugares especiales al costado del camino agradeciendo y pidiendo buena fortuna en el trayecto son símbolos de la época inka o anteriores.

⁵³ Hyslop, J., 1990, “Inka Settlement planning”, University of Texas Press, Austin.

⁵⁴ Ríos Mencías, J., 2012, op. cit.

⁵⁵ Pino Matos, J., 2004, “El ushnu inka y la organización del espacio en los principales *tampus* de los *wamani* de la sierra central del Chinchaysuyu”, Chungara, Revista de Antropología Chilena, Vol. 36 No. 2. pp. 303-311.



Figura 5. El actual Fuerte de Samaypata. Un bloque macizo tallado exponiendo elementos de la arquitectura inka. Se observan diferentes niveles y nichos contra las paredes. Foto: Antonio Giovannetti y Adriana Sotelo.

El poder de las rocas bien puede compararse al de las aguas, muchas veces combinan en dupla inseparable cuando el líquido vital sale de las entrañas de la montaña. Es por ello que muchos manantes tuvieron también un carácter sagrado. El agua proveniente de estas fuentes, en muchos casos, fue objeto de un enorme esfuerzo de canalización para conducirla a las plazas de los pueblos⁵⁶. Lagunas, lagos y ríos completan el conjunto de seres referentes del mundo sagrado. El ejemplo más resonante es el lago Titicaca, fuente de vida de numerosos pueblos *kolla* y origen mítico de los inka. Sobre el mar existen pocos estudios respecto a su vínculo con las creencias. En la actualidad existe un profuso complejo de prácticas rituales resaltando el carácter femenino como madre de las aguas. Las valvas *Spondilus*

(*mullu*) y las caracolas *Strombus* (*pututu*) fueron y son parte del complejo ceremonial y votivo desde los inkas hasta la actualidad.

Existía una suerte de divinidades supremas diferentes de los objetos sagrados situados y concretos como un cerro o una roca especial. El sol, *Inti*, es la figura más promocionada en los antiguos estudios acerca de la religión inka, probablemente una confusión tendenciosa de los compiladores monoteístas cristianos tratando de entender la compleja cosmovisión andina. Como bien apuntara Ziolkowski⁵⁷, es muy difícil aún hoy desentrañar los secretos de un supuesto panteón inka, por un lado por lo fragmentario y escaso de las fuentes de datos y por el otro por el carácter multifacético y cambiante de las divinidades cusqueñas. Pareciera existir una especie de dios creador, *Wiraghucha* o *Viracocha*, quién desde el lago Titicaca, realizó un viaje de creación de humanos, plantas y animales para desaparecer finalmente en el océano Pacífico. Pero esa imagen creadora se confunde esporádicamente con el sol. Pueden haber representado dos imágenes cambiantes de la misma entidad, quizás la última más conspicua de la élite cusqueña –generalizada luego de las conquistas– y la última una noción más universal de un dios creador. De hecho la figura de *Inti* se erigió como la deidad principal impuesta por los inkas a las poblaciones sometidas respetando, por lo general, las *waka* locales pero en una posición de sumisión al dios principal. Por otra parte, la luna, *Killa*, es la contraparte femenina del sol en el *hanan pacha*. Por ello mismo era un culto llevado adelante mayormente por las mujeres, siendo la *qolla*, esposa principal del inka, quién estaba a la cabeza del mismo. En el *gorikancha*, templo principal dedicado al sol, había también un espacio dedicado a *Mama Killa*, donde se realizaban los principales rituales. Existía también otro lugar especial dedicado a esta deidad, la isla *Coata* o isla de la luna en el lago Titicaca. Algunos sacrificios humanos estaban reservados para las rogativas y pedidos de esta particular entidad poderosa⁵⁸. Todas estas deidades participaban activamente de las relaciones sociales. Eran

⁵⁶ Hyslop, 1990, *op. cit.*; Meddens, F., 1997, "Function and meaning of the usnu in late horizon Perú", *Tawantinsuyu*, Vol. 3, pp. 4-14, Camberra, La Plata.

⁵⁷ Ziolkowski, M., 1997, "La Guerra de los Wawqis, Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI", *Abya Yala*.

⁵⁸ *op. cit.*

poseedoras de tierras y recursos, tenían *yanakuna* que velaban por los cultivos y mantenían los edificios. Los gobernantes y cualquier otra persona que justificadamente lo requiriera, mantenían diálogo en palabras o acciones, estableciendo un recurrente escenario recargado de dones y contradones en forma de regalos, ofrendas, actos concretos, agradecimientos, consejos e incluso reproches.

Otros fenómenos astronómicos como el planeta Venus tenían importancia relevante en el panteón inka. De hecho su cambiante forma como lucero de la mañana Chaska Qoyllur, y de la tarde Chukiilla, era motivo para que se decidieran estrategias de batalla⁵⁹. En la forma relacional y dinámica de las deidades inka Venus se asocia a otra manifestación sagrada, el rayo/trueno Illapa, que a su vez se vincula a la minería, ciertos cerros mineros y metales como la plata⁶⁰ demuestran el multifacético complejo entramado de estas entidades.

No se comprende cabalmente la cosmovisión inka sin referir al concepto fundamental de *waka*. Es importante desarrollarlo al final de este apartado dado que cualquiera de las entidades descritas previamente podría caer dentro de esta categoría. Ziolkowski recorriendo un amplio repertorio de crónicas antiguas del Perú post inkaico da un buen panorama de su complejo significado. Relacionada a otro concepto, Kamaq, energía o fuerza vital, Waka sería una especie de dispensador de esta fuerza, un canal o vehículo materializado en múltiples formas. Sus atributos se parecen mucho a lo que desde Occidente se conoce como magia, con los concomitantes componentes de pronóstico y adivinación del futuro, fuente de poder para la realización de actos extraordinarios y curaciones. También una *waka* podía expedir consejos y ofrecer información valiosa a quien se lo solicitara. Podían, al mismo tiempo, corresponderse con objetos y animales pero también con seres humanos extraordinarios que demostraran un poder sobrenatural. Eran, como se dijo, objeto de veneración y se ofrecían pagos

⁵⁹ Ziolkowski, 1996, op. cit.

⁶⁰ Cruz, P., Crúbezy, E. y Gerard, P., 2013, "Adoratorios de altura inkaicos, una mirada desde el Cerro Cuzco, Departamento Potosí, Bolivia. En revista Memoria Americana 21(1), pp. 93-120, Bouysse Cassagne, T., 2004, "El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)", En Boletín de Arqueología del PUCP, pp. 59-97.

y ofrendas por sus favores y alianzas. Como el Kay Pacha, el mundo humano, el mundo sobrenatural no estaba exento de jerarquías y luchas por el poder. Las *waka* eran parte de las batallas, podían triunfar o ser derrotadas. Lo último implicaba la desaparición física de la misma o la subordinación a la *waka* vencedora más poderosa.

Recapitulando, el concepto de *waka* resulta fundamental para comprender y en cierta forma unificar el complejo y diverso mundo de las entidades poderosas que participaban de la vida social humana. Eran consultadas y utilizadas en decisiones políticas, económicas y organizativas del Estado. Eran requeridas por sacerdotes y gobernantes en un esquema dialéctico tanto como servidores u objetos del servicio, una alianza fundamental obligatoria para el éxito de cualquier emprendimiento. El poder de estas entidades hacía posible el funcionamiento y la dinámica de todo el sistema del Tawantinsuyu.

El Tawantinsuyu en el territorio argentino

Según el relevamiento del arqueólogo Rodolfo Raffino existirían unos 200 sitios de factura inkaica en el NOA, Cuyo, Chile y sur de Bolivia aunque este número debería revisarse en la actualidad. A esto deben sumarse otros tantos sitios de poblaciones anteriores pero con modificaciones e intervenciones luego de la conquista y anexión al Tawantinsuyu. Aunque no todos estos asentamientos eran similares en forma, tamaño o función asignada. Existía una jerarquía que iba desde simples *tamphu*, asentamientos relativamente pequeños preparados para el abastecimiento de viajeros a lo largo del Qhapaq ñan, hasta grandes centros preparados para recibir a miles de personas en peregrinaje y fiestas estatales. También deberían revisarse las categorías arqueológicas que reducen a tres o cuatro tipos de sitios inka para ampliar el espectro, buscando una mejor precisión en la comprensión de la variabilidad de sitios que existió en aquellos tiempos. Es cierto que existieron centros de administración política y económica pero hay que tener en cuenta que al mismo tiempo exponían elementos religiosos y de la cosmología inka en un conjunto indiviso que contemplaba todos los aspectos sociales como importantes. Esto se vuelve

particularmente significativo en sociedades que viven en permanente vínculo con las fuerzas espirituales. Existieron también fortalezas, santuarios tanto en las cumbres como en zonas más bajas, postas de mensajeros, marcadores en el camino, enclaves de producción agrícola, metalúrgica, de producción cerámica y otros. Esta enumeración, que no es completa, demuestra la gran diversidad de los sitios inka en cualquier espacio del Tawantinsuyu, incluido nuestro Noroeste argentino y Cuyo. Cada uno demuestra una estructuración arquitectónica variable donde se combinan una serie de rasgos en parte similares, desde ciertos atributos constructivos, y en parte diferentes en cuanto a la disposición y tamaño de los sitios como así lo evidencia la clasificación de sitios inka hecha por Raffino y construida con base en rasgos arquitectónicos. Pero una clasificación que seccione tajantemente tipos de sitios de acuerdo a supuestos funcionales⁶¹, muy propios de una clasificación y percepción social occidental, siempre resulta un problema que a corto o largo plazo, encuentra incompatibilidades con el mismo registro arqueológico.

En los últimos años una abundante cantidad de conocimientos ha podido acumularse con relación a las provincias que componían el Tawantinsuyu evidenciados por los avances en los estudios arqueológicos y complementados con datos de las antiguas crónicas que permiten reconocer algunos límites y apelativos relacionados. Como se apuntó anteriormente cada una de los cuatro *suyu* se dividió en numerosas provincias. Metraux afirmaba que habían correspondido a los dominios de los antiguos estados pre-inkas que fueron conquistados por los cusqueños o los territorios ocupados por particulares grupos étnicos, sobre todo aquellos Estados con jerárquica importancia como los Chimú y los Chíncha de la peruana costa norte y centro-sur respectivamente o los Lupaqa y Qolla del lago Titicaca.

⁶¹ Raffino, R., 2008, "Poblaciones indígenas en Argentina", Ecedé Editores, En esta obra se despliega un ordenado listado donde cada sitio inka y cada rasgo arquitectónico se adscriben a uno o dos funciones sociales: sitios de altura, hornacinas, vanos trapezoidales entre otros con la ideología; plazas, ushnus, *kallanka* y almacenes *qolqa* con la política y administración; atalayas, troneras y muros perimetrales con la defensa; campos de cultivo y canales con la producción de energía; *tamphu* y camino con comunicación y logística.

Se exponía previamente acerca del tipo de dominio y manejo de las poblaciones locales por parte del Estado inkaico, un tema que lógicamente debe continuarse en este acápite ya que la misma discusión se encuentra al interior de regiones particulares como el caso del NOA. Una certeza se impone en casi todos los trabajos arqueológicos de las últimas décadas. La intensión inkaica de levantar importantes y magnánimas instalaciones, muchas de las cuales trasladaban estándares simbólicos del mismo Cusco materializados generalmente en la disposición y patrones arquitectónicos⁶². La idea de lo que se concibe como Nuevo Cusco justamente apunta en esa dirección. Varios cronistas han remarcado que existieron nodos neurálgicos provinciales que fueron considerados "otros o nuevos Cusco". Esto significaba que varios parámetros, fundamentalmente simbólicos, eran puestos en consideración al momento de erigir los asentamientos de mayor jerarquía de las provincias⁶³. No necesariamente era una copia fiel de la capital Inka en el sentido de su disposición material. Algunos elementos tales como la existencia y ubicación de ciertas estructuras arquitectónicas o la presencia de referentes naturales tomados por *waka* en el Cusco –como pueden ser ciertos picos montañosos o los ríos Saphy y Tulumayu que atravesaban la ciudad– intentaban ser reproducidos en alguna forma simbólicamente análoga. Importantes sitios como Huánuco Pampa, Pumpu, Tomebamba e Inkahuasi presentaban este tipo de características. En el NOA, El Shincal de Quimivil fue clasificado de la misma manera⁶⁴ así como otras instalaciones aunque en algunas, quizás, se requieran investigaciones más profundas antes de dar el paso tipológico. Se pueden enumerar entre las mismas: Potrero de Payogasta, la Tambería del Inka, Watungasta,

⁶² Acuto, F., 1999, "Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka", En Zaranquin, A. y Acuto, F., Eds. *Sed non Satiata*, Teoría social en la arqueología Latinoamericana Contemporánea. Eds. del tridente, pp. 33-75, Buenos Aires; Williams, V., 2000, "El imperio inka en la provincia de Catamarca", *Intersecciones en Antropología* 1, pp. 55-78, Raffino, R., 2008, *op. cit.*

⁶³ Farrington I., 1998 *op. cit.*

⁶⁴ Farrington, I., 1999, "El Shincal: un Cusco del Kollasuyu", Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Diez Marín, C., Ed., Tomo I, pp. 53-62, La Plata; Raffino, R., 2004, "El Shincal de Quimivil", Cap. 1, En, Raffino R., Ed., "El Shincal de Quimivil", Ed., Sarquis, pp. 22-43, San Fernando del Valle de Catamarca.

Potrero Chaquiago, Punta de Balasto y probablemente el Paso del Lamar en San Juan⁶⁵. Estos sitios de destacada importancia en la geografía inka suelen ubicarse en regiones aisladas y alejadas de los previos pueblos nativos, como una forma de imponer un nuevo paisaje de familiaridad cusqueña e imponer y legitimar el poder y la autoridad⁶⁶. Si bien varios elementos propios de la arquitectura y la domesticación del paisaje Inka pueden ser encontrados en muchos de los sitios de aquel período, solo la combinación de un conjunto de estos elementos identifica a “los nuevos Cusco”. La presencia de complejos de tipo *ushnu*, plazas centrales, kallankas, espacios similares a los templos del Cusco, construcciones *kancha*, almacenes *qolqa* y el sistema de líneas *s’eqe* sugieren el simbolismo que conecta estos sitios con la inspiradora capital. Es sabido que ceremonias como el *Qhapaq Hucha*, muy relacionada a la lealtad con el Estado, se llevaban a cabo en los espacios especialmente preparados dentro de estos Nuevos Cusco⁶⁷ aunque no serían las únicas. El calendario inka conformaba una secuencia muy cargada en fechas sagradas y festivas entre las que destacaban el *Inti* y el *Qhapaq Raymi*.

En síntesis, toda la transformación y creación de estos nuevos espacios inka podría leerse como el montaje de una arquitectura del poder, en palabras de Gasparini y Morgolies⁶⁸, para garantizar la suficiente visibilidad provocadora de una temerosa admiración. Acuto sostiene una posición donde los gobiernos de provincia se conformaban a partir de una cabal transformación a nivel de paisajes y organización de los grupos humanos locales. Por ende, se había llevado adelante, durante el Tawantinsuyu, una verdadera imposición, inte-

gración y asimilación casi a la manera propuesta antes por Patterson desarrollada en el acápite precedente. Los Inkas intentaron por varios medios —entre ellos una construcción espacial denodadamente Inkaica— comunicar e imponer su cosmología e ideología. La emulación de características físicas y significados simbólicos del paisaje de Cusco era una de las formas donde se buscaba establecer una fuerte dominación cultural a través de la búsqueda de experiencias comunes. Todo esto según el autor es perfectamente discernible en varios sectores del noroeste Argentino. Uno de ellos valle Calchaquí. Aquí nuevamente se observa una clara separación entre los espacios locales pre-inkas y los paisajes “inkaizados” donde se levantaron sobre terreno previamente deshabitado, los principales asentamientos del Estado. Otros sitios de importancia, previas cabeceras políticas de las comunidades locales, sufrieron diferentes transformaciones. En este sentido el valle Calchaquí, con sitios de la talla de La Paya, Guitián y Pukará de Palermo, con una numerosa presencia de comunidades locales, podrían ser clasificados más como lugares mixtos que inkai-cos, presencia que solo se manifestaría a través de algunos edificios de control y administración⁶⁹. El valle del río Potrero, en cambio, expone una impresionante apertura de sitios inconfundiblemente inkai-cos desde el punto de vista de su arquitectura y disposición del espacio (Potrero de Payogasta, Cortaderas, etc.). Descartando una lógica de ocupación del espacio que tuviera que ver con la búsqueda y maximización de recursos, se expone su interpretación para la dominación de la región Calchaquí en relación con la construcción del espacio inkai-cos. Los centros inkas importantes que fueron levantados sobre la nada en regiones escasamente pobladas con anterioridad conllevan una búsqueda consiente de aislarse de las poblaciones locales. Los Inkas “buscaron marcar material y simbólicamente la diferencia entre su ocupación de la región de la que existía previamente a su llegada”⁷⁰. Todo esto tenía por objetivo imponer una

⁶⁵ Ver Acuto, F., 1999, op. cit.; Farrington, I., 1999, op. cit.; Williams V., 2000, op. cit.; González, L. R. y M. Tarragó, 2005, Vientos del sur, El valle de Yocavil (noroeste argentino) bajo la dominación incaica. Estudios Atacameños, 29: 67–95, Bárcena, J., 2002–2005, “Avances 2002/2003 en el conocimiento arqueológico y etnohistórico de la dominación inka en el Centro Oeste argentino, extremo austral oriental del Tawantinsuyu”, Revista Xama, 15–18, pp. 119–149.

⁶⁶ Williams, V., 2000, op. cit.

⁶⁷ Farrington, I., 1998, op. cit.

⁶⁸ Gasparini, G. y Margolies, L., 1977, “Arquitectura Inka”, Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

⁶⁹ Williams, V., 2004, “Poder estatal y cultura material en el Kollasuyu”, En Kaulicke, P., Urton, G. y Farrington, I., Eds., Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas, Boletín de Arqueología PUCP N° 8, pp. 209–245, Lima.

⁷⁰ Acuto, F., 1999, op. cit., pp. 61.

nueva estructura de poder y dominación donde la espacialidad jugaría un rol predominante. Los inkas resignificaron el paisaje social, intentando modificar los esquemas mentales de las sociedades dominadas, nuevos códigos que comunicaban la nueva realidad de poder emanaban desde nuevas localizaciones espaciales y desde disposiciones arquitectónicas novedosas e impactantes con una carga significativa muy poderosa.

La región sur del valle Calchaquí, ya en territorio Catamarqueño, expone al contrario de lo referido por Acuto, un panorama más conciliador en lo referente a la avanzada Inka. Los estudios de Tarragó y González⁷¹ muestran como, aún en plena apropiación del espacio y sus pobladores por parte del Tawantinsuyu, las poblaciones locales negociaron hábilmente su posición subordinada. Sus trabajos, al enfocar acertadamente una óptica que no considere solo la visión cusqueña y sus aspiraciones, muestran como un escenario complejo de espacios sagrados y poblaciones locales son introducidas dentro del esquema dominante. Sitios de gran tamaño y cabeceras políticas como Rincón Chico, con cientos de habitaciones y sectores específicos de especialistas artesanos, prácticamente no fueron modificados. Sus *waka* fueron respetadas junto con las prácticas locales de devoción. Sí, en cambio, se levantó un centro ceremonial-político en el extremo sur del valle, Punta de Balasto, ubicado en la confluencia de caminos que lo conectan con Hualfin y El Shincal, presenta una materialidad que hace pensar que fue dirigido por líderes locales, no por mitmakuna foráneos. Su gran plaza y ushnu fue, seguramente, el espacio donde se oficiaron fiestas y ceremonias estatales. Otros sitios como Quilmes o Fuerte Quemado fueron remodelados, pero sin erradicar los espacios locales. Al parecer la especialización metalúrgica alcanzada por estas poblaciones fue aprovechada por los inkas y se demuestra en sitios como Rincón Chico 15 donde se llevó a niveles nunca antes alcanzados, la magnitud de producción. Con la agricultura sucedió algo parecido.

⁷¹ González, L. R. y M. Tarragó, 2004, Dominación, resistencia y tecnología: la ocupación incaica en el noroeste argentino, *Chungara*, Revista de Antropología Chilena, 36 (2): 393 – 406. González, L. y Tarragó, M., 2005, *op. cit.*

El problema de los mitimaes debe ser considerado en los movimientos demográficos de las provincias inka dado que a través de varias fuentes históricas se ha constatado que los movimientos de población pudieron haber sido frecuentes⁷². Estos mitimaes o *mitmak* eran grupos de un mismo origen trasladados en contingentes hacia otras regiones diferentes. Se trataba de una misma estrategia como respuesta a varios factores distintos, aunque dos eran los fundamentales. Por un lado la necesidad del Estado de contar en alguna región específica con personas leales que le permitieran continuar con el control de la región. Estos *mitmak* eran elevados a una categoría social alta (muchas veces nombrados inkas de privilegio) y eran obsequiados con tierras y otros elementos de status elevado. Cumplían la función de guardianes en geografías conflictivas. El otro caso se trataba de grupos rebeldes que el Estado consideraba que debía desmembrar o desnaturalizar para combatir su conducta negativa. Eran reasignados a zonas por lo general ya ocupadas por grupos leales que vigilaban sus comportamientos. La diferencia que presentan con los *yanakuna*, que también eran trasladados desde sus lugares de origen, radica en que los primeros por lo general no perdían sus derechos sobre sus antiguos asentamientos ni tampoco sus derechos de reciprocidad y parentesco, sobre todo si se trataba de *mitmak* leales.

Volviendo al territorio del NOA, se ha propuesto, que la vasta movilización de grupos promovida por los Inkas sobre el valle Calchaquí norte y medio por ejemplo, produjo asentamientos multiétnicos como los casos de La Paya y Angastaco⁷³. Aun así no se puede pensar un esquema provincial homogéneo ya que siempre prevaleció una política flexible de estrategias acomodaticias con la relación particular hacia cada grupo, lo que ofreció resultados dispares, en ocasiones violentas reprimendas, mientras que otras veces se gestaron armónicas y negociadas resoluciones políticas. En todos los casos era evaluada la caracterización política, económica y organización social

⁷² Lorandi A. y Boixados, R., 1987-88, "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII", *Runa*, Vol. XVII-XVIII, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

⁷³ Lorandi, A. y Boixados, R., 1987-88 *op. cit.*

previa de cada región⁷⁴. Lorandi y Boixados dirán que para el caso Pular, al norte del valle Calchaquí, existió “una cierta aculturación”, resultado justamente de una relación de total sumisión y aceptación de las imposiciones inkaicas. Los Pacioa fueron otro ejemplo pero trasladados desde mucho más lejos, desde una región cercana al Cusco⁷⁵. Beneficios importantes como la exención tributaria y otros dones pudieron ser puestos en la mesa de negociación por estos grupos a cambio de una participación comprometida en el macro sistema estatal. Una situación tal no tiene necesariamente que conducir hacia una “aculturación” por lo que se entiende del término⁷⁶. Según algunos de los estudiosos del tema, ciertas alteraciones en las estructuras de poder preexistente habían sido correlativas con los traslados masivos de grupos y la conformación de asentamientos multiétnicos. Sin embargo otros estudios arrojan propuestas donde la estructura sociopolítica de los grupos étnicos del NOA conquistados había permanecido relativamente poco alterada⁷⁷. Pero no por ello había sido necesariamente un gobierno indirecto. Aquí el control y la administración estatal fue más intensa que la costa norte peruana, por ejemplo. Funcionaba, en cambio, una especie de frontera interior⁷⁸ dada la constante y poderosa resistencia que algunos naturales de la región pusieron a la hegemonía

⁷⁴ Williams, V., 1993-94, “Jerarquización y funcionalidad de centros estatales incaicos en el área valliserrana central del NOA”, Shincal 4, Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, pp. 11-34, San Fernando del Valle de Catamarca.

⁷⁵ Acuto, F., 2008, “Experiencing Inca Domination in Northwestern Argentina and the Southern Andes”, En “The Handbook of South American Archaeology”, Eds. Silverman e Isbel, Ed. Springer, pp. 845-861.

⁷⁶ El concepto de aculturación ha sido central en las teorías del cambio social de la antropología de mediados del siglo XX, para explicar los complejos procesos que ocurrieron a partir de la colonización europea del mundo no europeo. Implica un fenómeno donde, luego del contacto entre dos entidades culturales diferentes, comienza un proceso donde una de ellas o ambas absorben rasgos y patrones culturales de la otra hasta transformar significativamente su organización original.

⁷⁷ González, A. R., 1983, “La provincia y la población inkaica de Chicoana”, En: Eds. Moressi, E. y Gutiérrez, R., Presencia hispánica en la arqueología argentina. Historia y arqueología en la solución de un viejo problema. Vol. II. Museo Regional de Antropología Juan A. Martinet, Universidad Nacional del Nordeste, pp. 633-674, Resistencia; Williams, V., 2002-2005, “Provincias y Capitales, Una visita a Tolombón, Salta, Argentina”, Xama 15-18, pp. 177-198, Mendoza.

⁷⁸ Williams, V., 1993-94, *op. cit.*

inkaica, idea esta última muy difundida a partir de los estudios de los documentos antiguos de españoles⁷⁹. El Estado había tenido que recurrir a un abanico amplio de estrategias coordinadas donde el control político militar se complementaba con hospitalidad ceremonial, montaje de un aparato ideológico, traslados de población, negociaciones y tratos preferenciales con algunos grupos en particular y una alta intensificación en la explotación minera y agro pastoril⁸⁰. Además, con relación a la política económica instrumentada, es muy probable que en los Andes del sur haya existido una integración mucho más fuerte entre el Estado y las comunidades locales, eliminando en parte aquella rígida idea de la centralización más allá de la existencia de cierta estandarización en algunas prácticas. Y aún si se quisiera mantener esta idea de control centralizado, la mayoría de los investigadores sostienen que la variabilidad y la flexibilidad estratégica en cuanto a las políticas adoptadas fue la clave del dominio inkaico.

Acerca de la caracterización de aquellas poblaciones del NOA previo a la conquista cusqueña, el arqueólogo Felix Acuto postula una hipótesis audaz que se diferencia mucho de lo establecido previamente⁸¹. Según su percepción, en el período Tardío previo al Tawantinsuyu, las poblaciones locales poco conocían de autoridades y estratificación social. Un rápido análisis de varios sitios dispersos en esta amplia región, lo lleva a proponer que la arquitectura de las actuales ruinas es producto de un pasado vivido como experiencias indígenas que compartían su intimidad, en una forma comunal de demostrar la ausencia de jerarquías o diferencias sociales. Supuestamente la llegada avasallante del Tawantinsuyu hace añicos todo este modo de vida imponiendo diferenciación social marcada por derechos exclusivos de propiedad y uso de objetos de lujo, toma de decisiones políticas y económicas y acceso a espacios restringidos. Eleva a ciertos elegidos a la esfera social de los que ordenan, controlan y disfrutan de este nuevo esquema relegando a la

⁷⁹ Lorandi A., 1980, “La frontera oriental del Tawantinsuyu; el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo”, Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, Tomo XIV, Nro. 1, pp. 147-164, Buenos Aires,

⁸⁰ Williams, V. y D'Altroy, T., 1998, “El sur del Tawantinsuyu: un dominio selectivamente intenso”, Tawantinsuyu Vol. 5, pp. 170-178, Camberra, La Plata.

⁸¹ Acuto, F., 2008, *op. cit.*

mayoría a la obediencia, el pago del tributo en trabajo y la posición de espectador –cuando no ausente por inadmisión– ante las prácticas rituales e ingreso a los grandes edificios monumentales. La creación de esta elite les había costado sin embargo el distanciamiento de su propia comunidad, un rechazo social propio de esta nueva clasificación y diferenciación de las personas. Los Inkas haciendo uso de su estrategia de movimientos de poblaciones habían llevado “orejones” o Inkas de privilegio de una región a otra cuando fuera dificultoso construir una élite surgida del seno de las mismas comunidades conquistadas. Muchos puntos de esta propuesta pueden resultar acertados a la luz de los conocimientos actuales acerca de los Inka. Manipularon las relaciones de poder y con ellos a las personas elegidas para administrarlas. Pero es discutible el panorama que impone a las poblaciones del NOA, conquistadas como un paisaje socialmente homogéneo e integrado. La propuesta requiere aún de un exhaustivo análisis para verificar su eficacia y plausibilidad. Por el momento podríamos decir que se encuentra en un estado hipotético a la esfera de confirmación con nuevos datos fácticos provenientes de varios sitios arqueológicos.

La división por provincias durante el Tawantinsuyu

Es posible que la región del NOA estuviera dividida en 4 o 5 provincias o *wamani*⁸² con asientos de diversa índole con relación a

⁸² Se considera como *wamani*, una unidad administrativa definida por la densidad de población en una región, pero (Williams, V., 2002-2005 *op. cit.*) cree la idea de jurisdicción y provincia que surge a partir de la lectura de ciertos cronistas como Guaman Poma de Ayala, En el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua figura como provincias inka. Pero el concepto parece tener una mayor profundidad denotando un vínculo con aspectos sagrados del paisaje, remitiendo a autoridades con carácter ancestral y a los espacios sagrados que habitaban las *waka* (ver Pino Matos, J. y W. Moreano, Montalván, 2014, “El ushnu, el qhapaq ñan y las huacas en el altiplano del Chinchaycocha. Una aproximación a las estrategias de apropiación y control territorial inca, desde la lectura de los paisajes rituales y la arqueoastronomía”. Revista Haukaypata, Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyu Nro 8, pp. 64-90, Ziolkowski, 1997, *op. cit.* hace alusión, en el mismo sentido, a una divinidad protectora que mora en los cerros. El profesor de lengua Quechua Mario Aucá Rayme, expone que significa conjunto de cerros Apu y montañas que delimitan una región.

la organización del Estado. La provincia más septentrional era Humahuaca, de fuerte filiación altiplánica y muy diferente, en cuanto a las características culturales, de los grupos sureños. Los Chichas habían sido los predominantes en aquella región que para el momento de la conquista inkaica tenían su cabecera geográfica en Tilcara con límites algo imprecisos de establecer en la actualidad para la extensión de todo el territorio⁸³. Cuenta con sitios de relevante importancia como el Pucará de Tilcara pero además otros con distinto grado de intervención estatal como Yacoraite, La Huerta, Coctaca y Rodero –con imponentes ejemplos de ingeniería agrícola–, Ciénaga Grande, Papachacra y Los Amarillos entre otros. A propósito del último, no pueden obviarse los resultados obtenidos de su estudio sistemático que tienen un peso importante para entender la dinámica de las relaciones para con el Tawantinsuyu. El complejo A de Los amarillos –un gran espacio abierto con sectores especiales para ofrendas y entierros– funcionaba como un importante sector ritual en el período pre-inka⁸⁴. Un sólido cuerpo de evidencia apoya la interpretación de una imposición violenta por parte del Estado inka al anexionar esta región, mostrando su poderío a través del reemplazo simbólico de los espacios en un intento de eliminar antiguas prácticas religiosas locales. Este tipo de “violencia ritual” representaba otra de las maneras en que el Tawantinsuyu interpuso su presencia y dominio sobre las poblaciones locales que, en este caso, sufrieron una importante desestructuración dado que los sitios de la Quebrada manifiestan grandes movimientos de personas. Los Amarillos, por ejemplo, pareciera ser parcialmente despoblado y la región entera de Humahuaca sufre un cambio significativo con la llegada del invasor.

Al sur de Humahuaca se encontraba la tan renombrada provincia de Chicoana. Al parecer los límites de la misma –si bien no muy cla-

⁸³ Raffino, R., 1993, “Inka. Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino”, Eds. Corregidor, Buenos Aires.

⁸⁴ Nielsen, A. y Walkers, W., 1999, “Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu: el caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina)”, En: Zaranquin, A. y Acuto, F., Eds. *Sed non Satiata, Teoría social en la arqueología Latinoamericana Contemporánea*. Ediciones del tridente, pp. 153-169. Buenos Aires; Nielsen, A. y Boschi, L., 2007, *Celebrando con los Antepasados*, Eds. Mallku.

ros— la definen dentro del valle Calchaquí tomando parte del valle de Santa María (Catamarca) también. Por los datos etnohistóricos, se extendía desde los pueblos de Talina hasta el de Atapsi, siendo su capital un asentamiento del mismo nombre que la provincia. Había sido asiento de grupos Pulares en su mayoría aunque se destaca el carácter multiétnico de la región⁸⁵. El adjetivo de “renombrada provincia” proviene a raíz de los debates y las búsquedas intensas acerca de su posible capital. Sucede que la primera expedición de españoles a la región en 1536 a cargo del lugarteniente de Pizarro, Diego de Almagro, deja relatos de su existencia. A. R. González, el último de una larga lista de buscadores, la ubica en el actual sitio de La Paya — un asentamiento de características pre-inkas— donde una estructura de factura destacablemente inkaica, la Casa Morada, fue incorporada estratégicamente en el sitio. Raffino en cambio postula la región del Campo del Pucará o Túmulos de Lerma como la mejor candidata habida cuenta de los cientos de almacenes *golqa* que han podido ubicarse en esa región. Más allá de este sitio particular, la presencia Inka en el valle Calchaquí fue significativa destacándose una gran diversidad de tipos de asentamiento que oscilan entre pequeños o medianos *tanpu* como Belgrano, Casa Quemada o El Calvario, hasta centros importantes con funciones administrativas de relevancia como Potrero de Payogasta y Cortaderas. Más al sur sitios destacados como mixtos, se encuentran emplazados conjugando arquitectura Inka con estructuras Santamarianas (La Paya, Guitián etc.) lo cual demuestra una diferencia notable en la constitución del espacio regional⁸⁶.

Una tercera provincia limitaba al norte con Chicoana y el resto de los límites son aún poco claros aunque podemos decir, en líneas generales, que se extendía por la zona central de Catamarca y posiblemente más allá. Constituye la más importante para esta presentación dado que se supone que El Shincal, había sido su cabecera. Se reconoce a partir de escritos del siglo XVI y XVII que se llamaba Quire Quire⁸⁷. Varios autores, aunque con ciertos recaudos, asumen

que el asentamiento de Tolombón pudo haber funcionado como capital o cabecera de esta provincia⁸⁸. Pero esta hipótesis presenta un problema importante. Según la difundida noción acerca de las características de los asentamientos del tipo Nuevos Cusco, es poco probable que sitios como La Paya y Tolombón, ambos de fuerte raigambre local y con una profunda historia pre-inka, hayan podido cargar con el peso simbólico que se atribuye a aquellos núcleos. Nadie niega su posible carácter administrativo y neurálgico en la política del Estado, pero era fundamental en la construcción de los paisajes del Tawantinsuyu, el espacio sagrado donde reproducir y conjugar las prácticas del Cusco. Para ello se montaba justamente toda la parafernalia arquitectónica y paisajística requerida y especialmente preparada para comunicar la importancia de un espacio inkaico. Es más probable que sitios como Potrero de Payogasta para el valle Calchaquí, Potrero Chaquiago o El Shincal para el sur (Quire Quire) hayan podido jugar este rol sin desmerecer la importancia de sitios como Tolombón y La Paya que estaban vinculados a otro tipo de prácticas seguramente relacionadas con una fuerte articulación cotidiana entre el mundo de las comunidades y la estructura del Estado. Es por esta razón que aunque los escasos relatos etnohistóricos no digan mucho al respecto⁸⁹, sea en realidad El Shincal la posible cabecera o *wamani* de Quire Quire. Verónica Williams también toma esta posibilidad como factible.

Es posible precisar también una provincia austral que se caracterizaba por fronteras multifacéticas y permeables aunque pareciera observarse un fenómeno de reestructuración concreta de los espacios ocupados a la llegada del Tawantinsuyu⁹⁰. Se incrementaron los sitios

⁸⁸ Williams, V., 2002-2005, *op. cit.*; A. R. González 1983, *op. cit.*; Lorandi, A. y R. Boixados, 1988-89, *op. cit.*

⁸⁹ Solo algunas breves menciones acerca de la inclusión de la región de Londres en la provincia de Chicoana y la observación realizada por Lorandi y Boixados, *Ibid.*, con relación al relato de Blas Ponce, uno de los fundadores de la primera Londres, que refería a aquella región cuando menciona, “Quire Quire donde se asentaban muchos mitimaes y los capitanes del Inka”.

⁹⁰ Cahiza, P. y Ots, M., 2002-2005, “La presencia Inka en el extremo sur oriental del Kollasuyu. Investigaciones en las tierras bajas de San Juan y Mendoza, y en valle de Uco-Rca. Argentina”, Xama 15-18, pp. 217-228, Mendoza.

⁸⁵ González, A. R., 1983, *op. cit.*; Lorandi, A. y R. Boixados, 1988-89, *op. cit.*

⁸⁶ Acuto, F., 1999, *op. cit.*; Williams, V. 2004 *op. cit.*

⁸⁷ Lorandi, A. y R. Boixados, 1988-89, *op. cit.*

⁹¹ Para un resumen de la ocupación inka de esta zona, ver Bárcena, J., 2008, "Infraestructura y significado en la dominación inka del Centro Oeste Argentino (COA), extremo austral oriental del Tawantinsuyu", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Nueva época, Prehistoria y Arqueología*, Tomo 1, pp. 321-336.



estatuillas de oro, plata y concha Spondylus, tejidos de alta calidad y tocados de plumas exóticas.

Los sacrificios de altura como el previamente referido son significativamente más numerosos en los andes centro sur, es decir en las provincias de NOA y COA. Esto indica una relación altamente sacralizada con el espacio del Tawantinsuyu sureño. En esta dirección de una cosmovisión sustentada en lo sagrado se inscribirá la planificación y levantamientos de El Shincal de Quimivil, cuyo plano, (figura 6) a simple vista, pocos secretos revela, pero un recorrido minucioso y atento de sus detalles expondrá la maravillosa obra arquitectónica inscripta en lo más alto de esta cosmografía.

CAPÍTULO 4

El Shincal de Quimivil, la impronta sagrada en el espacio del sur

La sacralidad del espacio

¿Cómo es el espacio que nos rodea? Es una pregunta que desde el sentido común cualquiera puede responder sin escapar al apego de lo que indagan sus propios ojos sobre las inmediaciones que lo rodean. En esta lógica de nuestro propio entendimiento acerca del espacio y cómo habitamos dentro, con ayuda de conocimientos geográficos se pueden arriesgar incluso descripciones más amplias y construir las nociones de “territorio” tan valiosas para la identidad ligada a la tierra de origen. ¿Cómo se articula este breve desvío con la historia de los inka? Intentando desenfocar una manera occidental, la propia del arqueólogo, donde el espacio se presenta y representa como una cartografía neutra y profana. Un contexto físico que se “rellena” con aspectos de una vida cotidiana que distingue espacios privados de públicos una vez traspasada la puerta de la vivienda. O paisajes urbanos y paisajes rurales o naturales. Pero raramente se percibe el espacio más allá de las normas de interacción y comportamiento social que se nos permite en cada caso, la sensación de propiedad y privacidad, el disfrute de las bellezas naturales o el miedo pertinente a las situaciones de peligro impuestas o autoimpuestas.

Pensar un espacio inka implica enfrentarse a una otredad completamente diferente donde tanto la vivienda como los paisajes externos laten y fluyen en un torrente de energía vital *kamaq*¹ que se

¹ Un complejo entramado de conceptos explica la materia y la energía en la concepción andina. Existe una forma de energía *llla*, que también puede conocerse como *titi* según su mayor peso o densidad. Al cifrarse con una determinada información pasa a ser *kamaq* que siendo así se vuelve materia en cuerpos específicos se conoce genéricamente como *Pachamama* al producto total de esta materialización (ver para una exposición más amplia Ríos Mencías, J., 2012, *op. cit.*), Ziolkowski, 1995 *op. cit.*; encuentra en los antiguos escritos que esta noción se conocía al menos desde la época de la conquista, y con mucha probabilidad en tiempos prehispánicos.

materializa de diferentes maneras, con seres de diversas capacidades y poderes. Cada río, cerro, árbol, casa y aún camino, conformaba un cosmos coherente, unificado y en permanente interacción. La energía vital todo lo atravesaba y es por ello que quienes poseían mayor *kamaq* tenían el poder de intervenir de formas extraordinarias sobre el destino de los otros seres. Esto devenía inexorablemente en una percepción del espacio como sagrado, donde vivir implicaba respetar y honrar esta sacralidad a través de ofrendas y rituales, conjuntamente con los comportamientos sociales que castigaban cualquier tipo de transgresión y marcaban las prácticas comunes y normales dentro de este mundo.

Es por lo anterior que este estudio en El Shincal de Quimivil se enmarcará dentro de la noción de paisajes sagrados. Varias definiciones pueden esgrimirse acerca de este término pero pueden coincidir en que la sacralidad de un espacio se hace posible a través de la apropiación social y simbólica del mismo donde se paractican ritos y ceremonias a través de ofrendas, peregrinaciones y festejos en determinados lugares elegidos por razones naturales o, generalmente, sobrenaturales². Pero esto no significa que el espacio andino alterne espacios sagrados con espacios profanos. Todo el espacio, así como todas las clases de seres, participan de una u otra forma de la sacralidad. Todo está atravesado por el *kamaq* siendo parte, por ende, de la Pachamama. La diferencia radica en lo que Ziolkowski³ vio en los antiguos escrito, algunos lugares o seres son “más kamaq” y por ello merecen el apelativo de *waka* o *illa*. En su dimensión geográfica las *waka* al constituirse en rocas, promontorios, cuevas, lagos, cementerios o centros ceremoniales, conforman en el mundo andino el paisaje sagrado que convoca peregrinaciones y ritos de varios tipos. Eran morada de los *apu* y *mallqu* (ancestros) como también *paqarina* o lugares de origen mítico de antepasados.

En este sentido las instalaciones inka que los españoles identificaron como Nuevos Cusco se integraban fuertemente al paisaje sacralizado circundante, orientando y ubicando construcciones de diversos tipos en la búsqueda de plasmar en la arquitectura la continuidad de aquel escenario divinizado.

² Pino Matos, J. y W. Moreano Montalván, 2014, *op. cit.*

³ Ziolkowski, M., 1995, *op. cit.*

A partir de estos fundamentos teóricos se expondrá la estructura del sitio arqueológico que mejor representa esta cosmografía en el noroeste argentino. Comenzaremos con los elementos que materializaron las prácticas rituales en El Shincal de Quimivil fundamentando mediante la evidencia arqueológica que hemos obtenido en los últimos años y retomando datos de investigaciones y excavaciones previas de los arqueólogos A.R. González y R. Raffino. Comenzará este recorrido por elementos al interior de los límites actuales de las ruinas principales para continuar con otros conjuntos desplegados a diferentes distancias en el paisaje circundante pero en total articulación entre sí. Finalizando el capítulo se pondrá en juego un análisis global que permitirá proponer una serie de hipótesis en relación con la morfología de ciertos sitios como El Shincal y su disposición especial, para nada azarosa, en el espacio.

Las rocas sagradas en El Shincal de Quimivil

Dentro del sitio arqueológico existe un conjunto de hitos que manifiestan en forma directa la conexión arquitectónica con entidades naturales sacralizadas. Ya se refirió en el capítulo previo acerca de la mecánica en que eran erigidas los más importantes edificios arquitectónicos, concebidos por arquitectos e ingenieros altamente capacitados, y levantados por las manos de mitimaes dirigidos por estos especialistas y por los sacerdotes inka, estructuras que sin duda fueron pensadas en vínculo con el mundo espiritual, algunas con ese único propósito y otras polifuncionales en conexión con la política y la administración estatal. Pero comenzará el recorrido por otro conjunto de rocas, que no tanto por su modificación escultórica, sino por su especial ubicación, indican claramente su disposición en relación a ritos y ceremonias.

El Cerro Aterrazado Occidental

La selección de este pequeño cerro dentro de la disposición y planificación del sitio debe haberse realizado con plena conciencia y delicadeza (figura 7). Las rocas que se despliegan en su cima fueron concebidas como *waka*. No es posible conocer, al estado actual de las

investigaciones, si previo a la llegada de los Inka se veneraba este cerro aunque sí se sabe que fue tomado por estos conquistadores como un espacio especial.



Figura 7. Vista del Cerro Aterrizado Occidental desde el lado Sureste. Se aprecian los pequeños andenes de cultivo, la escalinata en zigzag y el muro perimetral.

Como se observa en la figura 8 son cinco las rocas que intervienen en la composición de la zona sagrada en la cima del cerro. Se accede hasta arriba a través de una angosta escalera zigzagante de más de 60 peldaños atravesando varios niveles (figura 9), primero unos andenes de cultivo de tamaño discreto y luego un par de muros de excelente factura antes de arribar a lo más alto. Una vez en la planicie se destaca de inmediato una roca de buen tamaño, la Waka 1 de 6.6 x 3.9 m, afloramiento propio del cerro, ubicado casi centralmente en este sector. Geológicamente se identifica como de origen granitoideo con grandes cristales de feldespato y cuarzo. Su forma irregular demuestra que no fue tallada buscando formas específicas. Al igual que en otros sitios del Tawantinsuyu se venera el bloque natural⁴. Pero se descubrió recientemente que sobre el lateral norte fue realizada una importante extracción para desplazar un bloque menor, la

⁴ Hyslop, J., 1990, *op. cit.*; Dean, C., 2010, *op. cit.*

Waka 3, unos 10 m al noroeste donde fue depositado con deliberada planificación (para ambos bloques ver figura 10). En concreto, el afloramiento natural más grande y llamativo sufrió una modificación de consideración donde, posiblemente, a fuerza de golpes de cinceles y la técnica de cuñas de madera mojada se extrajo una parte para colocarla en otro sector. Pero lo más sorprendente radica en que la nueva posición del bloque extraído no parece haberse hecho al azar. Se pudo observar que ambas rocas trazan una línea media que coincide con la salida del sol el día 21 de diciembre, es decir en el solsticio de verano en nuestro hemisferio (figura 11). Esta fecha tiene un significado muy especial en el calendario y la cosmovisión inka. Es el día del festejo *Qhapaq Raymi*, el primer mes del año andino y uno de los festejos más fastuosos dirigidos por el Inka en el Cusco y por sus gobernantes representantes en las capitales de provincia⁵.

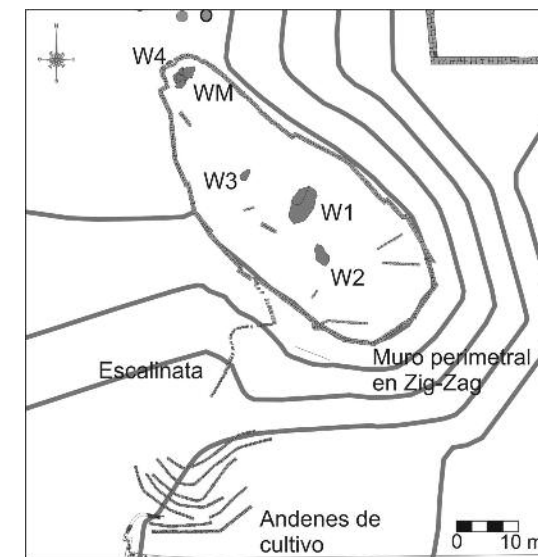


Figura 8. Plano del Cerro Aterrizado Occidental. Son enumeradas las waka con las referencias W1 a W4 y WM (Waka Mortero).

⁵ Espinosa Soriano, W., 1997, *op. cit.*; El *Qhapaq Raymi* era junto al *Inti Raymi* una de las dos festividades más importantes. Se realizaba en honor al sol, se sacaban los mallku, momias de los antepasados, de sus lugares de descanso y se ofrecían enormes cantidades de chicha a todos los concurrentes, que eran miles. Se realizaba al mismo tiempo el *warachikuy*, un rito de pasaje masculino donde los niños se convertían en adultos.



Figura 9. Escalinata zigzagueante del Cerro Aterrazado Occidental. Fotos tomadas por el Sr. Javier Vitale y la Sta. Camila Salama.

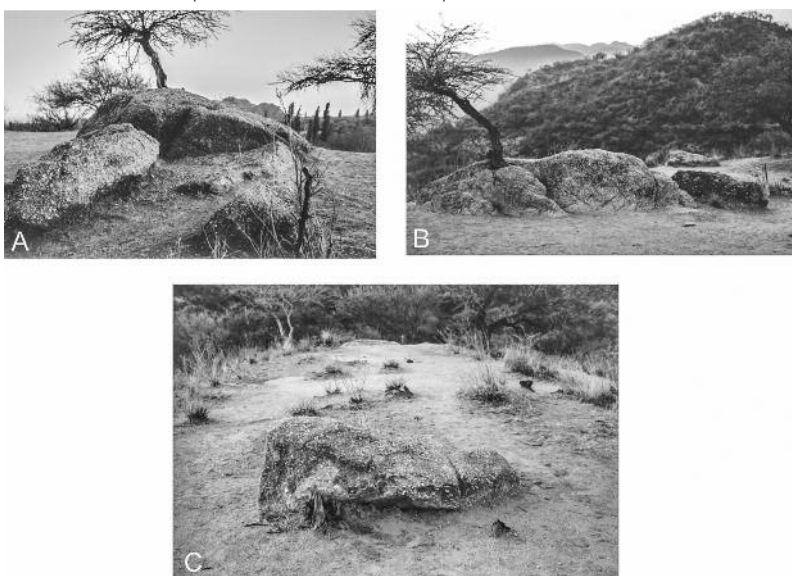


Figura 10. A y B: diferentes ángulos de roca Waka 1, en A se detalla el sector de extracción de un bloque. C: roca Waka 3. Fotos tomadas por el Sr. Sergio Claudio

Más allá de la importancia astronómica y calendárica general se buscaba marcar un vínculo especial con el sol en este espacio concreto. Es probable que ese día se realizaran varios tipos de rituales en la cima del cerro aterrazado y que participaran de los mismos, las dos rocas mencionadas y el resto del conjunto, igualmente llamativo.

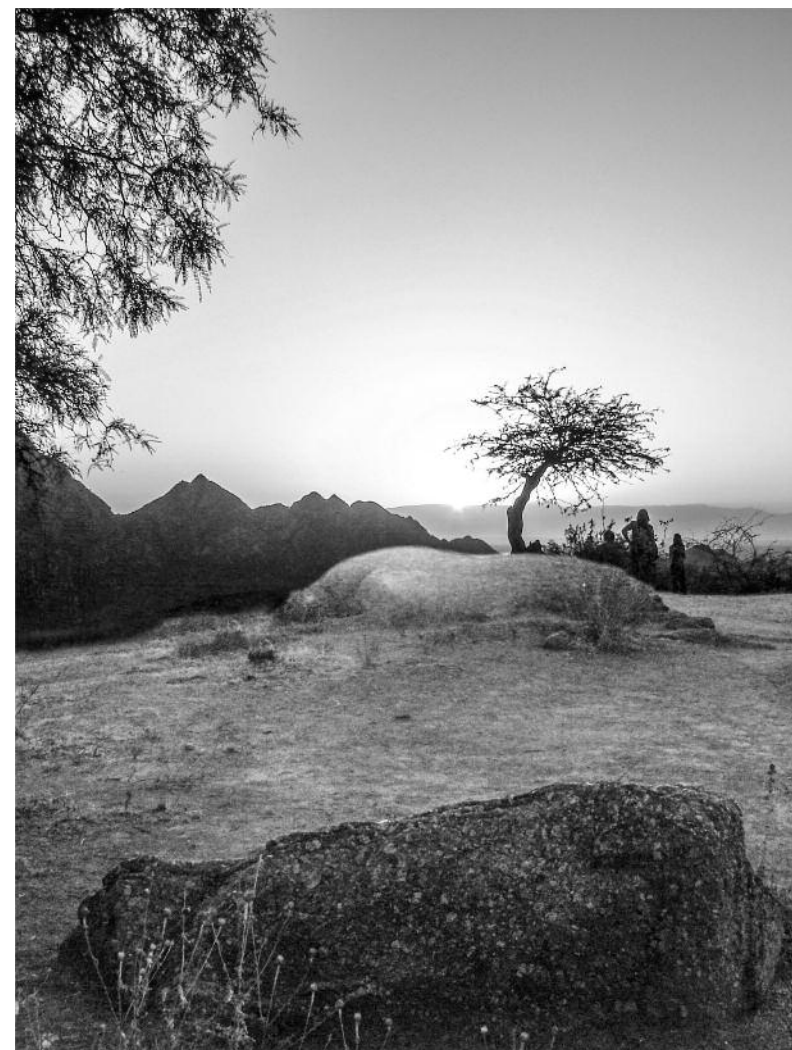


Figura 11. Rocas Waka (W1 y W3) alineadas y orientadas hacia la salida del sol el 21 de diciembre

Se rebela una tercera roca granítica, Waka 2, sin trabajo alguno en su superficie, unos pocos metros hacia SSE de la mayor. Las dos rocas restantes, Waka 4 y Waka Mortero, a diferencia de las anteriores, presentan una compleja reconfiguración producto de la mano de talladores inka (figura 12). Situadas próximas entre sí sobre el

extremo NO de la cima del cerro, una de ellas expone cuatro oquedades bien distinguibles similares a morteros. Se tratan de tres unidades, una de ellas cupular simple, otra elongada de poca profundidad y la última con dos oquedades unidas entre sí. Es aún vigente la discusión en la búsqueda de distinguir estos huecos entre artefactos de molienda o agujeros rituales⁶. Las conclusiones de los estudios demuestran que presentan un leve pulimento muy poco comparable con los grandes morteros múltiples de la zona. Pero resulta llamativo que se muestran como una síntesis de cada una de las categorías de estos grandes morteros (ver los tipos cupuliformes simples, compuestos y elongados del capítulo 6). Por otra parte son conocidos en el mundo andino los huecos rituales que se utilizan llenos con agua, para que reflejen los astros como el sol o la luna en determinadas fechas. Se conocen como *Lirp'u*⁷ y los más interesantes se han reconocido en el sitio peruano de Q'enqo donde los huecos se combinan con canales zigzagueantes por donde transcurría el agua.

La última roca del dispositivo ritual de este cerro es la más pequeña de todas, pero la mejor tratada desde la preparación de su espacio contenedor. La Waka 4 se ubica a un costado de la muralla que rodea todo el cerro. Este muro al momento de toparse con dicha roca realiza una interrupción de su recorrido lineal para realizar un viraje para esquivarla, pero al mismo tiempo conformar un espacio contenedor, semejante a una caja rocosa. La misma roca tiene forma ovoidal pero con un notorio reborde recortado artificialmente. Todo el complejo de la roca y el muro simulan una especie de altar (figura 13).

⁶ El primero que habló de agujeros morteros fue Farrington, I., 1999, "El Shincal: un Cusco del Kollasuyu", Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Diez Marín, C. (Ed.), Tomo I, pp. 53-62, La Plata.

Ya aquí postulaba la dificultad de realizar la molienda en un espacio tan incómodo, en la altura del cerro. Posteriormente fue motivo de estudios sistemáticos por parte de Giovannetti, M., 2015, "Arquitectura, regadío y molienda en una capital inkaica. Los sitios El Shincal y Los Colorados, noroeste argentino, BAR International Series 2702, Archaeopress, Oxford, Inglaterra.

⁷ Ríos Mencías, J., 2012, *op. cit.*

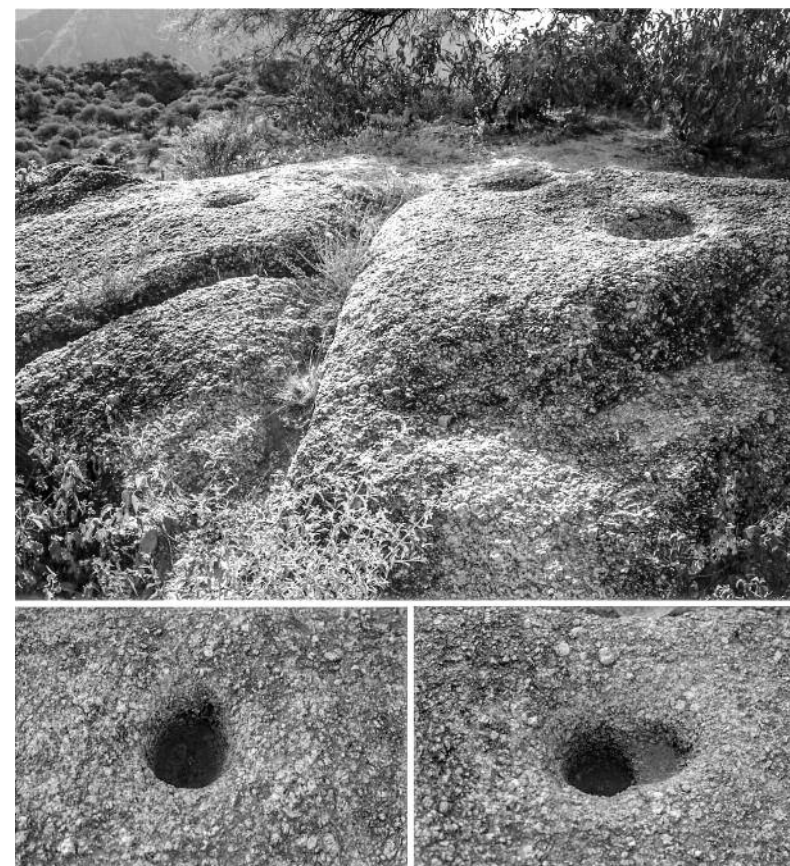


Figura 12. Roca Waka Mortero. Abajo detalles de las oquedades simple y doble.

Evidentemente la estructura general del cerro aterrizado tiene su fundamento, al menos en la cima, en el conjunto de rocas naturales que se presentan de variadas formas, sin alterar, cortadas, desplazadas, con huecos o rodeadas de un muro. El ancestral culto a las rocas materializada en el concepto de *waka* impone un escenario único en el desarrollo inka del noroeste argentino. Evidentemente este cerro, en conjunción con su opuesto oriental del otro lado de la plaza, conformó uno de los espacios sagrados más importante del lugar. Varias preguntas, sin embargo, confrontan la seguridad de las respuestas arqueológicas obtenidas hasta el momento ¿las rocas del cerro eran



Figura 13. Roca Waka 4 al centro de la imagen rodeada por el muro perimetral. Por encima se observa la base de la Waka Mortero.

veneradas previamente a la instalación de El Shincal? Si no fuera así ¿Por qué se eligieron estas que se hallan en abundancia, del conjunto existente? Es decir ¿Qué tienen de especial? ¿Por qué fueron *waka*? Un despliegue de posibles respuestas se exponen luego de analizar otros referentes que se articulaban con este mismo cerro.

El Cerro Aterrazado Oriental

Al Cerro Aterrazado Occidental se opone simétricamente otro cerrito natural significativamente transformado. El Cerro Aterrazado Oriental se dispone por fuera de la pared del Este de la gran plaza (figura 14). Es apenas más alto, pero su morfología a manera de cono invertido cortado en dos por una larga y ancha escalinata de 103 peldaños le otorga una mejor e imponente vista que la de su mellizo homólogo del oeste, sobre todo porque su escalera mira hacia la plaza, mientras que en el otro es invisible desde la misma. Es curioso y no poco importante, que ambos accesos a la cima se ubiquen en la misma dirección, es decir el lateral occidental de cada cerro.

La escalera presenta una rectitud notable, con peldaños anchos contruidos en hileras de seis o siete bloques de roca canteada y aco-

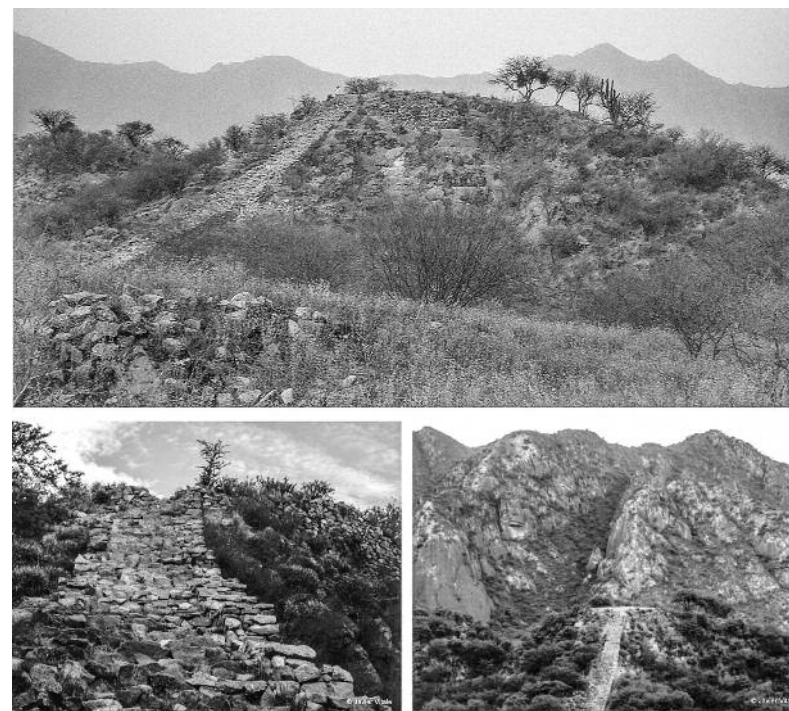


Figura 14. Diferentes perspectivas del cerro Aterrazado Oriental. Abajo fotos Javier Vitale

modada, presenta a los costados sendos muros de roca de sólida fortaleza. De igual forma, el cerro Occidental presenta también muros que recubren sectores de la ladera. Al parecer se trata de un elemento netamente decorativo o demostrativo del poder y los elevados conocimientos de la ingeniería y arquitectura inka, pero de ninguna manera resultan muros defensivos. A diferencia del otro cerro, el del Este aparenta más cubrir parches, que ser un anillo completo.

En la cima es donde mejor puede observarse el trabajo de extracción de tierra y piedra en la búsqueda de un espacio plano para albergar las ceremonias de varias personas. La homogeneidad de tierra y ripio se altera por unas pocas rocas canteadas colocadas en formas sugerentes y algunos muros bajos que podían haber conformado en el pasado el basamento de alguna otra estructura de material perecedero. Cercano al centro de este espacio cuatro rocas se disponen en semicírculo (figura 15).



Figura 15. Cima del cerro Aterrazado Oriental. Se observan espacio llano con rocas en semicírculo, muros y bases de muros

Los dos cerros orientados naturalmente fueron componentes estructurales del asentamiento inka. Se comprenderá luego que no fueron los únicos referentes, según nuestra percepción, “naturales” que participaron en la planificación del sitio, ni los únicos articulados al paisaje sagrado. Pero sin duda fueron los que sufrieron mayores modificaciones. Fueron los únicos cuya cima fue aplanada, sus laderas amuralladas y su acceso posibilitado por peldaños construidos con

cientos de rocas canteadas. Además de otorgarles un aspecto imponente, los coloca en una situación prácticamente única entre los sitios arqueológicos inka. En Argentina solo el paso del Lamar en la provincia de San Juan presenta un cerro ceremonial con características similares⁸ aunque de menores dimensiones.

El cerro Divisadero

El sitio El Shincal se recuesta sobre el piedemonte de la serranía homónima que se erige inmediatamente al norte y noroeste. Hacia las restantes direcciones una planicie, el cono aluvial del Quimivil, permite a los ojos disfrutar la lejanía a la distancia. Si bien hacia el este la serranía de Belén y al oeste la de Zapata, recortan el horizonte, desde el sureste al suroeste son más de cien kilómetros de imperturbable *panpa*⁹ que permiten al ojo humano poner en juego su poder de longitud en el espacio. Esa aparente infinitud solo se rompe por la existencia de dos pequeños cerros a manera de islas rodeadas por las planicies sedimentarias. Son el cerro Divisadero, a poco más de 400 metros de la plaza y la Loma Larga más distante, aproximadamente 1,5 km al sur. Desde el primero, la visual panorámica de todo el cono aluvial es inmejorable, se tiene pleno control de cualquier tipo de movimiento en el bajo y más allá, en el campo de Belén, donde no es extraño divisar remolinos de viento solitarios que levantan el polvo seco.

Esta formación granítica, de una altura relativamente baja, es parte del complejo de cerros que han tenido un rol fundamental en el paisaje sagrado construido por los inkas de El Shincal. De morfología irregular, sus poco más de 500 metros de longitud se orientan en línea norte-sur (figura 16A). Sus intermitentes morros rocosos, observados desde abajo, dan la sensación de eslabones pétreos encañados. Sobre el bloque más alto de todos se encontró un profundo hoyo fabricado por picado y extracción de la roca madre del cerro

⁸ Bárcena, R., 2002-2005, “Avances 2002/2003 sobre el conocimiento arqueológico y etnohistórico de la dominación inka en el Centro Oeste argentino, extremo austral oriental del Tawantinsuyu”, Revista Xama 15-18, pp. 119-149.

⁹ Término quechua para designar el espacio plano, castellanizado Pampa.

(figura 16B). Sus medidas, que pueden observarse en la tabla 1, no le dejan chances para la instalación de un poste, hipótesis que se manejó en un principio pensando en la existencia de marcadores de altura que señalizaran algo importante. En la actualidad la conjetura más convincente lo acerca a los *lirp'u*, agujero que relleno con agua, permite ver el reflejo de los astros para realizar rituales y observaciones astronómicas. Una hipótesis que la vinculara a morteros, queda descartada de plano, dado que no presenta el más mínimo pulimento interior, característica esta, como puede comprobarse en los casos del capítulo 6, indispensable en los instrumentos de molienda. Otra hipótesis que no debe dejarse a un lado los relaciona con huecos para la introducción de ofrendas. Por el momento hasta aquí se ha podido avanzar a la espera de hallar alguna técnica que permita discernir y aportar evidencia.



Figura 16. Cerro Divisadero. A: Vista desde la entrada al sitio arqueológico. B: Hueco de la cima. C: Oquedad de la ladera sur

Pero la cima no es la única que posee oquedades. Sobre una superficie plana de su ladera, en un sector relativamente bajo y de

Tabla 1
Características descriptivas del conjunto de oquedades rituales halladas sobre los cerros cercanos a El Shincal

Denominación	Distancia al ushnu (km)	Diámetro boca (cm)	Diámetro base (cm)	Profundidad (cm)	Tipos de unidades		
					cupuli- forme	cónico ovals	Pulido
Divisadero cima	0,64	31 x 30	9 x 9	25,5		1	No
Divisadero ladera sur	0,76	29 x 28	26 x 25	20	1		No
Divisadero ladera oeste	0,67	21 x 20	19 x 19	12	1		Sí
Loma Larga Cima	1,7	25 x 23	20 x 20	13	1		No
Piedra Raja	3	30 x 27	29 x 25	4,5		1	Leve
Cerrito Norte 1	6,7	11 x 10	11 x 10	3,5	1		No
Cerrito Norte 2	6,7	10 x 10	9 x 9	4,5	1		Leve
Cerrito Norte 3	6,7	11 x 9	9 x 8	2	1		Leve

fácil acceso en la cara sur, otra oquedad apenas más pequeña se manifiesta con características similares a la de la cima, no está pulida en su interior (figura 16C). Un dato muy interesante resulta al trazar una línea recta imaginaria sobre una imagen aérea, es decir en un plano visto de arriba (figura 17). Esta línea, prolongada hacia la plaza atraviesa de plano el ushnu, demostrando, una vez más la centralidad como *axis mundi* de la plataforma ceremonial como eje de la planificación.

Diferente es el caso de otra oquedad ubicada sobre la ladera occidental del cerro. Detrás del actual museo de sitio apareció un importante espacio tallado que crea una cavidad cóncava sobre la roca viva del cerro en un plano casi vertical (figura 18). Esta gran cavidad posee en su interior una oquedad más pequeña de dimensiones y forma muy similares a las oquedades cupulares de los conjuntos de molienda (tabla 1). Presenta en su interior una notable pulimentación, aspecto que lo acercaría más aún a aquellas expresiones culturales. Por estas características podría analogarse con las unidades de molienda, pero la ubicación de la cavidad sobre la ladera no resulta en absoluto cómoda. En primer lugar existe una imperante diferencia de altura entre el punto de apoyo para una persona parada y el hueco. Aún si una persona se introdujera dentro de la cavidad también resultaría



Figura 17. Plano de las oquedades del Cerro Divisadero y prolongación de línea recta imaginaria hacia el ushnu

muy incómodo el espacio. Si se tratara de un antiguo mortero es probable que no se vinculara a esferas productivas en el proceso de molienda. Es posible que por su ubicación especial se vincule mejor con esferas rituales o incluso no tratarse de morteros. Pero si no se aceptara esto último, resultaría llamativa la notable similitud con las unidades de molienda.



Figura 18. Oquedad sobre la ladera oeste del Cerro Divisadero. Se dispone al interior de una concavidad practicada sobre la roca madre.

Estas oquedades, como se observa en el cerro Aterrazado Occidental y otros casos que se presentarán más adelante, proponen un patrón vinculado a las diferentes entidades que componen el paisaje ritual de esta región. Aún con todo esto, el cerro Divisadero no presenta solo estas expresiones arqueológicas. Sobre el extremo norte, el más cercano a las estructuras arquitectónicas del sitio, existen tres características destacables más. La primera, un complejo arquitectónico único en el sitio. Sobre una lomada erigieron dos habitaciones construidas en aparente simetría especular que conforman el llamado Complejo 19. Rodeadas por varios niveles de muro que cubren parte de la lomada, (figura 19) es interesante notar que se disponen en perfecta dirección norte-sur y que sus entradas hacia el interior alternan lado derecho y lado izquierdo. La subida a la lomada se realizaba a través de una escalinata sobre el lateral oriental. Este tipo de construcciones dobles simétricas son comunes en otros sitios del Tawantinsuyu, algunos de gran envergadura como Huánuco Pampa, en Perú. La simetría opuesta es un elemento estructurante de la ideología inca. La dualidad manifiesta como bipartición o cuatripartición de un espacio –recordando que puede tratarse tanto de un espacio arquitectónico, como un textil o el interior de un plato pintado– puede llevar implícitas prácticas relativas al orden del mundo, es decir espacios masculinos y femeninos, fríos y calientes o lunares y solares. No es posible saber aún que representaría concretamente este espacio simétrico, pero sí que comunica, como lo hiciera en los tiempos inca, la manera en que deben realizarse determinados actos, rituales por ejemplo, y que a cada parte le corresponde un espacio. Otro rasgo que impone un carácter único a estos recintos es que parecieran presentar paredes con esquinas curvas, elemento distintivo en relación con las demás construcciones del sitio que recurrentemente repiten recintos con esquinas en ángulo recto. Hay ejemplos en otros sitios del Tawantinsuyu con características similares, se puede citar el torreón de Machu Pichu.

Otro rasgo de capital importancia involucra al cerro Divisadero y, específicamente al mencionado Complejo 19. La Zona de Descarte es un espacio vacío de construcciones en medio de la ladera occidental de cerro y el lateral oriental de edificio simétrico. No posee mayores atractivos visuales pero arqueológicamente fue sorprendente por la

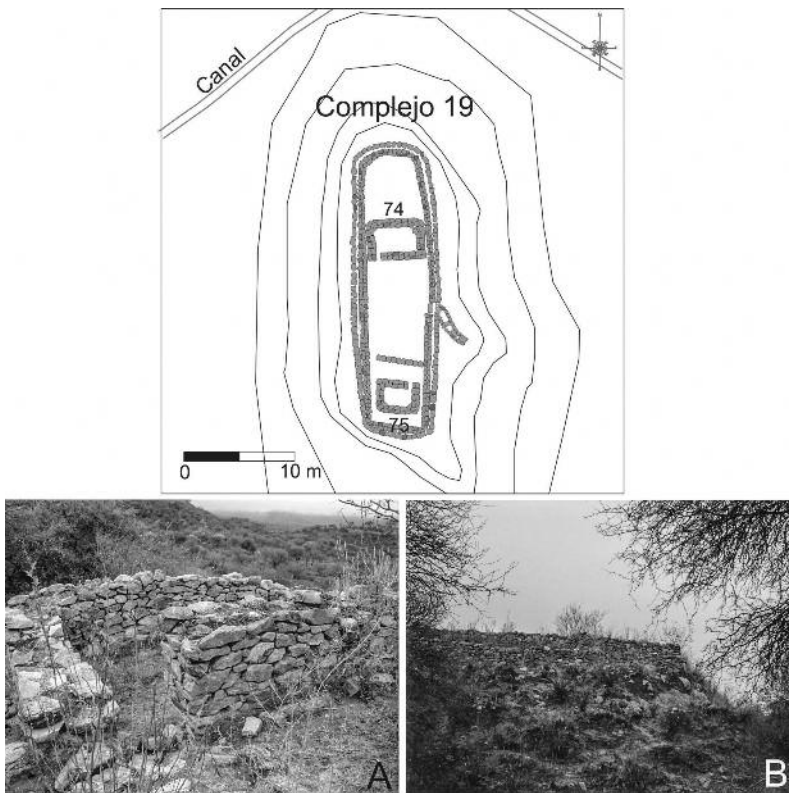


Figura 19. Plano y construcciones del Complejo 19. A: Recinto nro. 74 y contrafuerte occidental donde se observa el sólido muro que da contención a toda la estructura

cantidad de fragmentos cerámicos hallados en superficie. El tamaño de los fragmentos y la alta frecuencia de botellones aríbalos nos llevan a la hipótesis de que este espacio fue el destino final de los objetos cerámicos usados en las grandes festividades. Se verá este fenómeno con mayor detalle en el capítulo 5.

Espacios rituales y rocas dentro de El Shincal

El Complejo 9 se identifica como una kancha inka de tres habitaciones adosadas sobre el muro NO y un gran patio hacia el SE con una entrada en la misma dirección (figura 20). Posee dos particulari-

dades que distinguen este complejo de los demás. Por un lado una hilera de contrafuertes o banquetas escalonadas en los muros de la fachada de las habitaciones que le da una apariencia imponente a su arquitectura. Pero en el patio se ubican varias rocas naturales las cuales tienen una morfología especial. Un bloque de granito semirectangular se erige medio metro por sobre la superficie recordando los bloques de piedra tipo usnhu secundario como ya lo reconociera Farrington¹⁰.

Espacios aparentemente de mayor restricción y privacidad para la realización de ceremonias, no son poco comunes en los sitios inka, e incluso en El Shincal existen otros casos. En el medio del gran patio del Complejo 20 (ver más adelante un detalle de este espacio) se ha descubierto un montículo enterrado formado de cantos rodado de tamaño homogéneo relativamente pequeños que caben en la palma

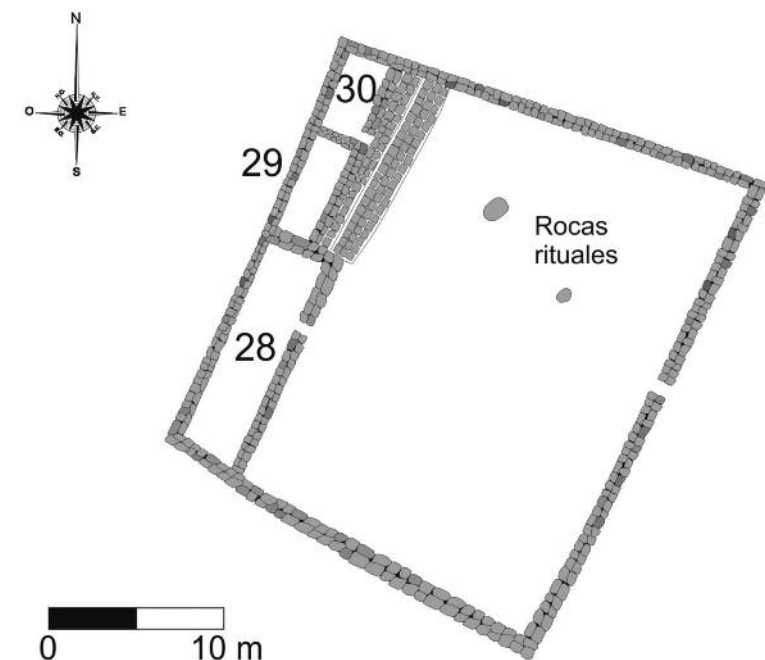


Figura 20. Plano del Complejo 9.

¹⁰ Farrington, I., 1999, *op. cit.*; Existe otro trabajo meramente descriptivo acerca de este espacio que expone fotografías de una de estas rocas, Moralejo, R., 2013, La piedra hincada de El Shincal de Quimivil, Revista Comechingonia, Vol. 17, No. 2, pp. 295-301.

de la mano. Similares a aquellos que se encontraran en las excavaciones del *ushnu* central¹¹ fueron interpretados como libaderos, lugares donde se vierte chicha en un brindis ceremonial con la tierra y los espíritus del *uku pacha* (inframundo). Eran espacios muy importantes en la comunicación de los diferentes niveles del mundo, algo así como un portal por donde introducir la veneración y el pedido de permisos. Respeto y pedidos en la forma de ofrendas, generalmente comida. También puede percibirse como un espacio de comensalismo a la manera de lo planteado por Bray¹² cuando expone las prácticas rituales andinas al compartir comida con entidades no humanas.

Cerrito Norte

El arqueólogo australiano Ian Farrington en su breve pero intenso trabajo referido al El Shincal durante la década de 1990 ubicó varios de los espacios sagrados en la geografía circundante. Esto lo llevó a proponer su idea de este sitio como el Nuevo Cusco más austral del Tawantinsuyu, siendo el primer arqueólogo en alertar acerca de la importancia cultural de los cerros cercanos. Así da mucha importancia a otro pequeño cerro, de un tamaño comparable a los cerros aterrazados, ubicado 450 m. hacia el norte de la plataforma *ushnu* (figura 21). Dicho cerro tiene comunicación directa con El Shincal a través de la senda que tangencialmente roza varias de las estructuras al noreste incluido uno de los cerros Aterrazados. Una escalinata destruida parece ser el acceso a la cima. Hace algunos años en una prospección por la zona se pudo constatar la presencia de construcciones circulares agrupadas en un número no mayor a cuatro (figura 22C). Lamentablemente el uso reciente como corral, por parte de lugareños, han destruido estos vestigios prehispánicos. Otro hallazgo interesante en la cima fue realizado poco tiempo después. Una roca de no más de cuarenta centímetros de alto con una fisonomía muy peculiar (figura



Figura 21. Cerrito Norte al centro de la imagen. Por detrás las estribaciones de la serranía de El Shincal

22A y B) se ubicaba semienterrada. Posee un surco recto muy bien tallado y pulido en su centro. Podría tratarse de una roca que manifestara algún carácter o poder particular lo que ameritaba, en la creencia inka, que fuera depositada en la cima de este cerro. Por desgracia poco tiempo después de su hallazgo desapareció producto de un episodio confuso¹³. Pero afortunadamente otros elementos fabricados sobre la roca inamovible del cerro aún permanecen en el lugar. Farrington dio cuenta de una obra de unos 20 cm de altura y 30 cm de diámetro que se identificaría con un *gnomon*, una especie de reloj para medir movimientos solares. También alerta sobre la existencia de unos agujeros fabricados en el granito del cerro¹⁴. Se han estudiado estos vestigios tratándose de un par de afloramientos con pequeñas oquedades no pulidas. Uno sobre una roca particular y otros dos distantes seis metros de esta. Son orificios relativamente pequeñas (ver tabla 1 bajo las unidades Cerrito Norte 1 a 3) y no se corresponderían con agujeros de molienda.

¹¹ Raffino, R.; Gobbo, D.; Capparelli, A.; Iturriza, D. y Deschamps, C., 2004, "Ushno", En Raffino, R., El Shincal de Quimivil, Ed. Sarquis, pp. 68-89. Catamarca.

¹² Bray, T., 2012, "Ritual Commensality between Human and Non-Human Persons: Investigating Native Ontologies in the Late Pre-Columbian Andean World", En Journal of Ancient Studies, Special Volume 2, pp. 197-212.

¹³ En el año 2008 el lugareño Manuel Morales ubicó esta roca en el lugar señalado y la transportó hasta el museo del sitio, donde se obtuvo información y se tomaron fotografías. Pocas semanas después, un arqueólogo decidió trasladarla de regreso al lugar del hallazgo. A los pocos días de ser devuelta, desapareció y nunca más se tuvo noticias de la mencionada pieza arqueológica.

¹⁴ Farrington, I, 1999, *op. cit.*

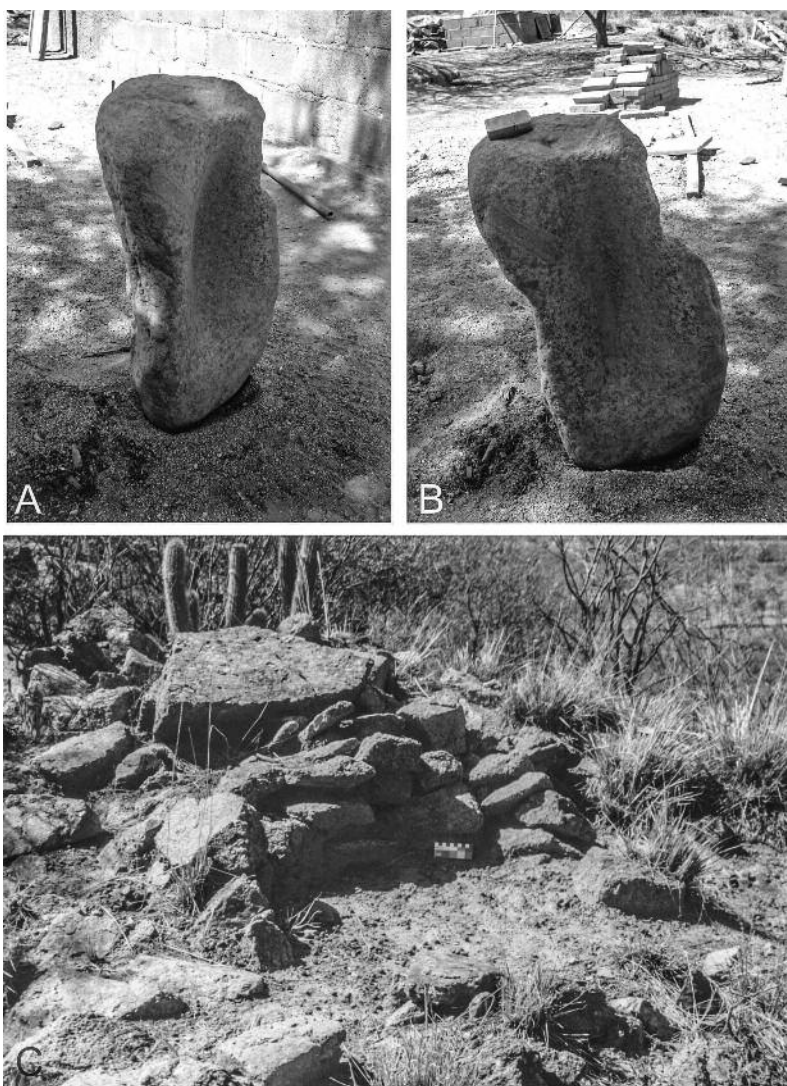


Figura 22. A y B Roca tallada hallada en la cima del Cerrito Norte. C: Construcciones de pirca en el Cerrito Norte.

El Cerrito Norte aún no ha recibido el estudio con el detalle que merecería. La cantidad de vestigios en su superficie y alrededores sugieren que estaría a la altura de los cerros Aterrazados cercanos a

la plaza. Una escalinata de acceso, construcciones circulares y rocas talladas, algunas de ellas con oquedades demuestran que estaba plenamente articulado al paisaje sagrado inka. Las investigaciones de los próximos años con seguridad pondrán de manifiesto la viabilidad de estas especulaciones.

La Loma Larga o Cerro de la cruz

Se culmina en esta enumeración serrana con el último, hasta el presente, de los cerros cercanos involucrados en la planificación sagrada. En este caso existiría un plus que lo destaca de los ya expuestos. Este cerro presenta en su cima varias construcciones arquitectónicas de variadas formas (figura 23). Algunas habitaciones circulares y otras rectangulares asentadas sobre un espacio rodeado de muros bajos y algunas plataformas, se infieren a partir de los cimientos aún visibles. Las investigaciones de estos vestigios datan de varias décadas cuando el antropólogo A. R. González estaba detrás de centros ceremoniales de la entidad cultural Aguada, un pueblo que precedió en más de 500 años a los inkas. No se equivocó, pues las excavaciones arqueológicas de varios sectores le revelaron que las construcciones pertenecían a esa lejana época¹⁵.

En actualidad los antiguos vestigios de la cima no son los únicos factores destacables. Reúne un complejo conjunto de elementos que lo lleva a ser parte del imaginario colectivo considerándolo, por ejemplo, portador de una cueva salamanca¹⁶. Sobre el extremo sur existe

¹⁵ González, A. R., 1998, "Cultura La Aguada. Arqueología y diseños", Ed. Filmediciones, Buenos Aires.

¹⁶ Farberman, J., 2005, "Las Salamancas de Lorenza", Eds. Siglo XXI, Las salamancas parecen ser obra de la historia mestiza americana. Con una parte de su origen en la cosmovisión católica europea, donde se la conoce como espacio de reunión de aquelarres de brujas en su encuentro con Lucifer, en América se sincretizó con numerosas figuras del imaginario indígena, sobre todo, con aquellas deidades vinculadas al inframundo. Hoy, al ingresar a una salamanca –que puede tomar la forma de una cueva o un espacio alejado en el monte– durante un día y horario específico, se abre un portal donde se toma contacto con el diablo. Mediante un pacto, este demonio se compromete a enseñarle diferentes capacidades a su contraparte. De esta forma exigüos bailarines, músicos o brujos de ambos géneros, quedan dotados de un poder sobrenatural producto del trato hecho con las fuerzas del inframundo.

una entrada cavernosa con la peculiaridad de poseer una especie de chimenea natural por la cual, al recibir el viento produce un sonido que emula un silbido humano, por ello, oportunamente, la llaman la cueva que silba. El cerro es objeto de leyendas de varios tipos, que involucran también al demonio. Por ello algunos años atrás un párroco del lugar estableció una peregrinación hasta la cima e hizo construir una gran cruz cristiana, en cuya base se usaron rocas de las construcciones prehispánicas. De allí su nombre alternativo como Cerro de la Cruz.

Más allá de su precisa ubicación al sur del ushnu existe otro elemento que se revela en la búsqueda del paisaje sagrado de los inkas.

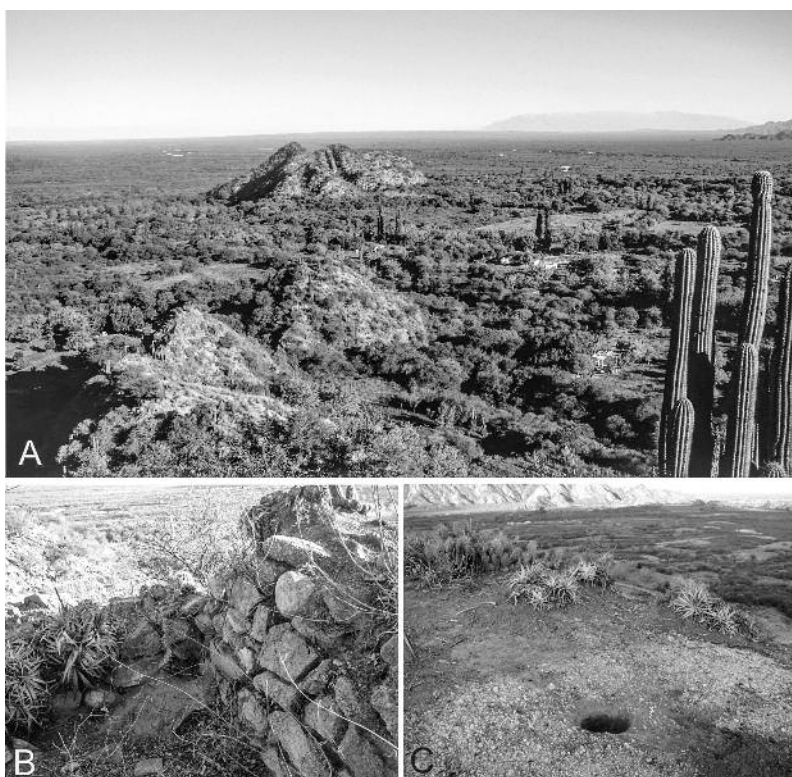


Figura 23. A: Cerro Loma Larga visto desde el Cerro Divisadero; B: Construcciones en la cima de Loma Larga; C: Oquedad en el extremo sur de la cima

Nuevamente un hoyo de similares características, aunque de un tamaño un tanto menor que los del cerro Divisadero, (ver tabla 1) fue descubierto sobre el extremo sureño (figura 23C). Las mismas técnicas que construyeron los análogos anteriores se usaron en este caso. Suponemos, al mismo tiempo, que prácticas rituales semejantes unían el destino de estas expresiones sobre la roca madre.

Las construcciones sagradas ceremoniales

El sitio El Shincal se compone de una compleja arquitectura que combina espacios públicos –como la gran plaza o la kallanka–, espacios habitacionales –el caso de los complejos 15, 16 o 20 entre varios otros– y varias estructuras de carácter netamente ceremonial. Aparte de los referentes naturales que fueron transformados, como los cerros aterrizados Oriental y Occidental, se verán en este segmento resultados de las investigaciones acerca de edificios de corte sagrado y algunos espacios particulares dentro de residencias que parecen haber cumplido un rol ceremonial.

Los Ushnu

Comenzar por esta estructura recorre de alguna manera la secuencia constructiva de la génesis del sitio. En el capítulo previo se expuso la particular estructura de la disposición espacial que tiene como protagonistas paisajísticos a cuatro cerros que marcan una cruz, como se verá en páginas adelante. Pero el punto neurálgico que marca la unión e intersección de los cuatro hitos es la plataforma *ushnu*, casi al centro de la plaza principal. Es preciso apuntalar algunas ideas acerca de tan especiales y fundamentales estructuras sagradas dentro de la planificación arquitectónica inka. No es posible componer una imagen simple y unívoca acerca del significado y morfología de los *ushnu*. Las primeras crónicas del Cusco describen una gran roca en la *hawakaypata* principal, adornada con oro, joyas y mantas, en la cual se realizaban las ceremonias y ofrendas principales para con el sol¹⁷.

¹⁷ Ver Hyslop, 1990, *op. cit.*

Pero, en las demás regiones, existieron una multiplicidad de formas de *ushnu*, algunas de las cuales contrastaban mucho unas con otras. En primer plano aparecen aquellas plataformas cuadrangulares construidas en medio o cercanas a los muros de la gran plaza del sitio inka. En Perú aparecen hermosas formas escalonadas en varias gradas cuya cima es alcanzada a través de una amplia escalera. Es el caso de Vilcashuamán, Huánuco Pampa (figura 24), Moq'o y Pueblo Viejo entre otros casos. En la costa existía otra morfología de menores dimensiones, construida en adobe y sin escaleras, pero con rampas de acceso. Existe un tercer tipo que, al parecer, sería el más parecido a lo que los españoles vieron en la plaza del Cusco, al menos uno de ellos. Los grandes peñascos poseían especial admiración en el mundo sagrado por lo que muchos fueron *waka* muy veneradas. Pero de acuerdo a la jerarquía existente en ese mundo sobrenatural algunas resultaban más poderosas que otras, por lo que muchas fueron el centro espiritual de sus propios pueblos. Estas fueron las rocas *ushnu* de las cuales un magnífico ejemplar se encuentra en Ampajango II, sitio ubicado en la provincia de Catamarca¹⁸ (figura 25).



Figura 24. Ushnu del sitio Huánuco Pampa. Fotografía cortesía de José Luis Pino Matos

¹⁸ Gonzalez y Tarragó, 2005, *op. cit.*



Figura 25. Complejo ushnu del sitio Ampajango II observándose la rampa de acceso a la cima. Cortesía de la Dra. Myriam Tarragó

No es claro que en el corazón del Tawantinsuyu haya existido una plataforma cuadrangular construida con muros de roca. De hecho Hyslop¹⁹ considera que las plataformas escalonadas fueron concebidas para realizar los rituales principales en nombre de los inkas, pero fuera de la capital, es decir, en territorio conquistado a otros grupos étnicos. Pero ¿Qué articulaba tan distintas formas de *ushnu*, manifestaciones arquitectónicas por un lado y grandes peñascos por el otro? Este arqueólogo considera que debe hablarse de un “complejo del ushnu” con la idea de roca sagrada –cuenca de drenaje– debido a sus particulares prácticas de volcar chicha en señal de brindis con las deidades principales como el sol o la tierra. Otros investigadores refieren una intrincada simbología alusiva a la fertilidad de la tierra a través del volcado de líquidos en pozos rellenos o recubiertos por rocas por el que transcurría el líquido a un canal de drenaje ubicado por debajo de la estructura²⁰. El brindis y comensalismo ritual con las

¹⁹ Hyslop, 1990, *op. cit.*

²⁰ Monteverde Sotil, L., 2008, “Los ushnu y el culto a dioses con atributos sobre el agua en beneficios de la producción agrícola dentro de la administración estatal Inca”, *Boletín de Lima*, Vol. XXIX, No. 153, pp. 99-118, Perú; Meddens, F., 1997, *op. cit.*; Pino Matos, 2004, *op. cit.*

deidades sería, al parecer, el común denominador de cualquiera de las formas de *ushnu*. Se verá luego que una idea de centralidad del espacio también se acopla al concepto.

Las crónicas españolas hacen referencia a varios tipos de prácticas además de los brindis celebratorios con la deidad solar o la fertilidad de la tierra a través del agua. Hay indicios de que sobre la superficie de estos “castillejos”²¹ construidos en piedra se oficiaban rituales diversos que implicaban el sacrificio de animales, principalmente llamas escogidas por el color blanco, la quema y entierro de comidas, tejidos y objetos de lujo, así como pequeñas figurillas de oro y plata e incluso el sacrificio de niños en la ceremonia del Qhapaq Hucha. Además servía como escenario desde el cual los gobernantes y sacerdotes oficiaban como conductores de las fiestas y ceremonias, proclamaban discursos para el ejército y las masas de las clases más bajas e impartían órdenes. El sector puntual y concreto que cargaba toda la simbolización de un trono, con sus respectivas connotaciones políticas y religiosas, era las *tiyana*, especie de asiento de piedra, donde el Inka o sus gobernantes sustitutos observaban el desarrollo escenográfico de las celebraciones y oficios rituales, además del control político que le imponía su estatus.

No está del todo claro que las observaciones astronómicas se realizaran sobre la misma plataforma como lo refieren algunos cronistas tempranos²². Parece, en cambio, que los diferentes *ushnu* fueron concebidos y construidos teniendo en cuenta detalladas observaciones del movimiento de los astros, principalmente el sol. Debe entenderse, entonces, que las direcciones de muros, entradas y esquinas se relacionan con esto²³ en el caso de las plataformas íntegramente diseñadas y construidas. En cambio las plataformas que se componen de

una roca en su interior no parecen seguir esta tendencia, aunque se observa cierta direccionalidad hacia los *apu*, picos montañosos especiales²⁴.

El último punto particularmente importante acerca de los *ushnu*, especialmente aquellos construidos como plataformas cuadrangulares, es la centralidad simbólica que se les atribuye en la construcción espacial de los poblados más jerárquicos. Se habla de *axis mundi*, eje central y fundamental del espacio en todas sus dimensiones. La elevación del *ushnu* en una o varias plataformas pareciera atrapar la noción de Hanan Pacha, o espacio de arriba según su significado quechua. La superficie sobre la que se pisa representaría el Kay Pacha, “este espacio”, donde vive el hombre comunicándose a través de los pozos con rocas dentro con el Uku Pacha o mundo de abajo. En otras palabras esta plataforma se convierte en un espacio sagrado en sentido vertical, abriendo un conducto entre los tres planos mencionados. Pero en sentido horizontal también reviste especial significado. Al parecer muchas líneas directrices se trazaban a partir del *ushnu* para ordenar la arquitectura de un sitio. Todo el esquema de la organización social y su interrelación con el paisaje sagrado tiene su punto inicial justamente en el *ushnu*. Huánuco Pampa en el Chinchaysuyu ha demostrado claramente esta tesitura²⁵.

El *ushnu* de El Shincal de Quimivil

Es el momento de hablar de la plataforma particular de El Shincal. Es un *ushnu* que se destaca entre muchos otros ejemplares, sobre todo tomando en cuenta el conjunto de la enorme extensión del Qollasuyu. Se compone de un único nivel cuadrangular de dos metros de alto al que se accede por una escalera de nueve peldaños

²¹ Así es referido en la descripción de Betanzos, J., 2010, [1551], “Suma y Narración de los Incas”, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

²² Pino Matos, J., 2010, *Yyllapa Usno: rituales de libación, culto a ancestros y la idea del ushnu en los andes según los documentos coloniales de los siglos XVI-XVII*, Revista Arqueología y Sociedad, No. 21, pp. 77-108.

²³ Pino Matos, J., *El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu*, Revista Estudios Atacameños, No. 29, pp. 143-161.

²⁴ El *ushnu* de Ampajango II posee dos líneas de plataformas en la cara sur que mira directamente hacia las cumbres del Aconquija, ver González, L. R. y M. Tarragó, 2005, op. cit.

²⁵ Morris, C. y A. Covey, 2003, La plaza central de Huánuco Pampa: espacio y transformación, En Boletín de Arqueología PUPC, No. 7, pp. 133-149; Pino Matos, J., 2004, “Observatorios y alineamientos astronómicos en el Tampu Inka de Huánuco Pampa”, Revista arqueología y Sociedad No. 15, pp. 173-190.

(figura 26). Se usaron rocas canteadas de las mismas características de las demás construcciones del sitio tanto en paredes como en una peculiar barra ubicada sobre la cara norte que con seguridad representaría una *tiyana* como ya fuera identificado por las investigaciones de la década de 1990²⁶. Un asiento ancho que permite mirar al interior de la estructura, observar cualquier rito, ofrenda y entrada de sacerdotes o dignatarios por la puerta ubicada en el muro del lado oeste. En relación con esto se conoce que podían acceder al interior del *ushnu* solo pocas personas, de un rango jerárquico elevado y preparados espiritualmente según la concepción inka. Solo así se entiende el desesperado intento de Atahualpa de impedir que los españoles ingresaran al *ushnu* de Cajamarca²⁷, no tanto porque previera que desde allí provocarían una masacre disparando a su propia gente, sino porque consideraba que no eran personas aptas para ingresar en un espacio tan sagrado. Ubicarse en la *tiyana* del *ushnu* de El Shincal permite una clara visión frontal hacia el lado sur, sureste y suroeste, direcciones en las que se encuentran la *kallanka* y ambas entradas a la plaza, además de un amplio espacio de la misma donde podrían haberse desarrollado escenificaciones importantes.

La entrada a la plataforma es secundada por nueve peldaños²⁸ a partir del nivel de la plaza. Mira relativamente al oeste aunque una diferencia de 7° separa la orientación de la estructura cuadrangular con los ejes cardinales. Cada muro mide prácticamente 16 metros de longitud y tiene una superficie total de 256 m² en su interior, un espacio por demás amplio para realizar actividades ceremoniales, que le permitía, si fuera el caso, alojar un número importante de personas. Pero en el espacio interno existían otras expresiones materiales descontando el asiento *tiyana*. Las excavaciones llevadas adelante por Raffino muestran claramente, a partir de sus fotografías, que han

²⁶ Ver Raffino, R., 2004, "El Shincal de Quimivil", Ed. Sarquís, Catamarca.

²⁷ Hyslop, J., 1990, op cit.

²⁸ El nueve es un número particularmente especial en la cosmovisión quechua actual. Representa todos los orificios del cuerpo humano. Según la opinión del profesor Mario Aucá Rayme, cusqueño y maestro de ceremonias rituales, en la arquitectura puede representar la posibilidad de ascender a un espacio de mucho poder por lo que las personas aptas debían tener una preparación ritual intensa para ingresar.

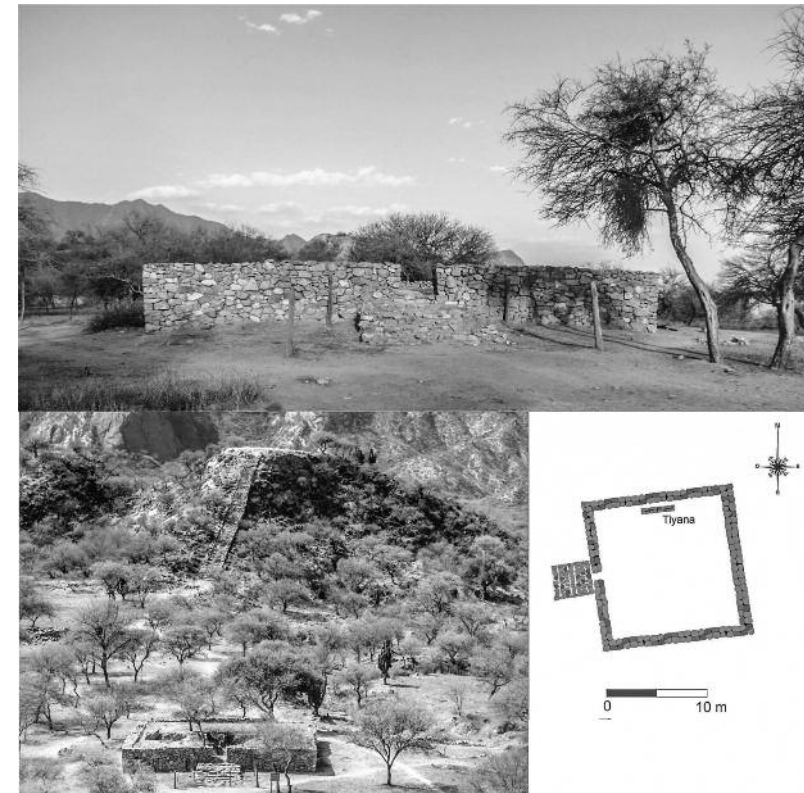


Figura 26. Ushnu de El Shincal de Quimivil. Fotografías desde el frente de acceso y plano. Sobre el fondo se observa el Cerro Aterrazado Oriental

mediado rocas de tamaño pequeño, al parecer rodados, y que fueron dispuestas ordenadamente a manera de montículos. Las interpretaciones por parte de este investigador sostenían que se trataba de los restos de un piso empedrado por delante de la *tiyana* de morfología más o menos cuadrangular, algo así como un espacio especialmente preparado para que pisaran los dignatarios. Pero, al analizar detalladamente las fotografías y luego de un hallazgo de algo similar en la plaza del Complejo 20 –tratado páginas atrás–, las interpretaciones deberían girar hacia otro tipo de explicaciones. Se trataba de pozos de libación tal como son relatados en algunas crónicas tempranas de

españoles cuando describían plataformas *ushnu* de Perú²⁹. Una pileta llena de piedras donde el inka, con un atuendo acorde a la manera de la gente de provincias conquistadas, observaba y participaba de ofrendas de comensalismo con el sol. En El Shincal de Quimivil se había dado una situación similar, sin poder afirmar certeramente que algún gobernante inka visitó alguna vez estos parajes y se vistió a la manera de los diaguitas. Pero sus representantes con seguridad actuaron de manera correspondiente al protocolo formal (figura 27).

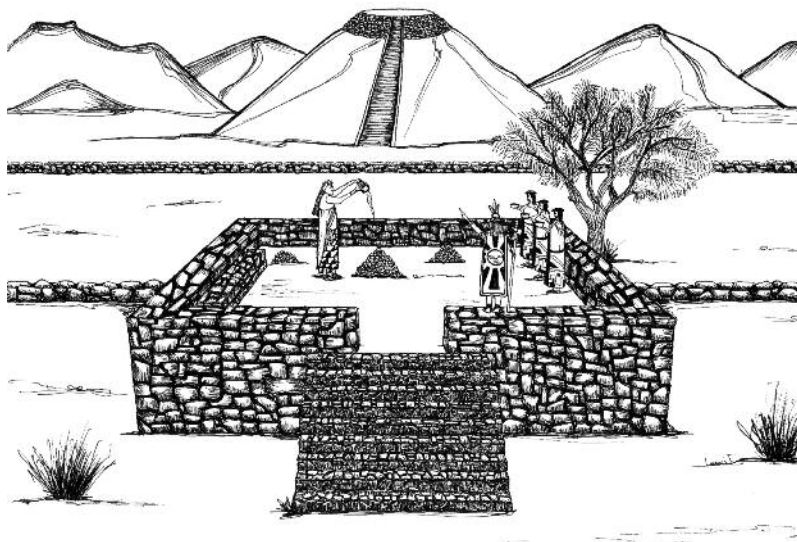


Figura 27. Representación de posibles ritos celebrados en el interior del *ushnu*. Autores Laura E. Tolaba e Iván Segura

²⁹ Del trabajo de Pino Matos, (2010, *op. cit.*) se extrae la elocuente cita textual del cronista Juan de Betanzos en 1551, “Y llegado el Ynga ofrecíanle aquel vestido y el Ynga lo rescibía y luego se lo vestía y se ponía su cabellera y parecía natural de aquella provincia y así entraba en el pueblo principal della donde llegado que era a la plaza del le tenían hecho cierto asiento a manera de un castillejo alto y en do medio del castillejo una pileta llena de piedras y como llegase el Ynga al pueblo subíase en aquel castillejo y allí se sentaba en su silla y de allí veía a todos los de la plaza y ellos le veían a él y siendo allí traían delante del muchos corderos y allí se lo degallaban delante y se los ofrecían y luego le vaciaban delante mucha chicha en aquella pileta que allí estaba en sacrificio y él bebía con ellos y ellos con él”.

Las excavaciones realizadas dieron cuenta de una historia que supera los límites temporales del Tawantinsuyu para introducirse en el período hispano indígena, es decir, el *ushnu* fue objeto de prácticas religiosas inka y al parecer retomado, aunque por un breve período, por los diaguitas históricos. Los hallazgos en el centro de la estructura, además de los montículos para libación, dieron cuenta de varios objetos votivos³⁰ (figura 28). Se cuentan entre los mismos cuchillos *tumi* de bronce junto con algunas placas y agujas del mismo metal. Si bien a simple vista pueden parecer los más impactantes, hay otro conjunto que simbólicamente se destaca más por su rareza o lejanía. Unos hermosos cristales prismáticos de cuarzo –uno de ellos superando los 15 centímetros de largo– y también la dupla andina de moluscos marinos, una valva color morado y un caracol ambos del Pacífico³¹. Al conjunto se suman cuentas de collar y unas hermosas placas confeccionadas en rodocrosita. Pero lo más numeroso y llamativo proviene de restos alimenticios. Más de 1340 restos carbonizados de frutos de algarroba, chañar, poroto, zapallo, granos y marlos de maíz se encontraron caóticamente dispuestos junto a huesos de una fauna muy variada, en algunos casos exótica para la región. Los restos de una masa mezcla de poroto y ají es la prueba fehaciente de que se ofrendaba comida elaborada³², además de las semillas que conformaban muchos de los platos inka.

Además de los camélidos como la llama o el guanaco, se destacaron restos de fauna silvestre como siervos y armadillos. Entre lo más exótico se identificaron los huesos de un ejemplar de ave conocida como espátula rosada, cuyo ambiente natural se ubica en las lagu-

³⁰ Raffino, R., 2004, *op. cit.*; Lynch et al, J., Giovannetti, M. y Páez, M., 2013, “Ushnus of the Inca provincial region: An analysis of two ceremonial platforms from Inca sites in Catamarca (Argentina)”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 32, pp. 97-108.

³¹ En las ceremonias andinas actuales, donde se realiza una ofrenda que puede ser quemada o enterrada, el paquete con el conjunto de elementos elegidos, nunca puede prescindir de una valva de molusco y un caracol marino. La primera representa el espectro femenino mientras que el segundo el masculino.

³² Caparelli, A. Lema V., Giovannetti M., Raffino R., 2005, “Introduction of European crops (wheat, barley and peach) in Andean Argentina during the 16 th century: archaeobotanical and ethnohistorical evidence”. *Vegetation History and Archaeobotany*, Vol. 14, No. 4, pp. 472-484.

nas altas del altiplano, también un aguilucho, zorro gris, varios tipos de anuros y serpientes. En ningún otro caso de todas las demás estructuras excavadas en El Shincal se registró tanta y tan extraña variedad de animales. Se suman a los huesos animales restos de un molar y un par de vértebras aparentemente humanos. Los últimos, quizás remanentes del ritual del Qhapaq Hucha donde eran comunes ciertos tipos de sacrificios. Todo este contexto de rituales inka se encontraba asociado a fogones. Quizás sea la explicación de que la mayoría de los restos vegetales se presentaban carbonizados. En cuanto a la cerámica, también fue posible distinguir elementos exóticos como, por ejemplo, varios tiestos de cerámica diaguita chilena, inka Cusco Polícromo (traída desde el Perú) y Famabalasto negro/rojo de Santiago del Estero. Lo más abundante, sin embargo fueron los restos de platos y aríbalos inka provincial (fabricados regionalmente) y restos de ollas toscas para cocción.



Figura 28. Objetos obtenidos en las excavaciones del ushnu de El Shincal

Los eventos del tiempo inka fueron alterados posteriormente por huecos de ofrendas en un momento donde ya habían transcurrido casi 100 años de la caída del Tawantinsuyu, aproximadamente entre 1630 y 1650. Las hipótesis más firmes refieren a una breve ocupación de los grupos locales en momentos de enfrentamiento con los españoles, recordando que esta región fue el epicentro del segundo levantamiento diaguita calchaquí al frente del cacique Juan Chelemín justamente en la década de 1630. Un puñado de recintos, de particular importancia en la época inka como la *kallanka* y los edificios públicos laterales a la plaza, registraron algunos hallazgos de segura filiación europea. También el *ushnu*, que sin duda fue el más destacado por la cantidad de elementos.³³ En todos se registraron restos de animales domésticos como vacas, ovejas y cabras traídos por los españoles desde las primeras instalaciones. En el *ushnu*, incluso, un cráneo completo de bóvido depositado con especial ordenamiento. También fragmentos de cerámica de tipo Talavera de la reina y Panamá polícromo fechada para el siglo XVII al igual que cántaros de cerámica vidriada fabricada con sistema de torno solo registrada en América luego de la llegada de los europeos. Aunque esto no es todo en el complejo escenario de rituales que involucraron además, por alguna razón aún difícil de desentrañar, objetos pertenecientes a los españoles, como clavos y ganchos de hierro, fragmentos pequeños de vidrio con filo de botellas o botellones y cuentas venecianas del mismo material. Estas cuentas aparecen en muchos relatos de españoles, lo mismo que algunos instrumentos musicales pequeños como los cascabeles, que conforman la categoría general conocida como los famosos “espejitos de colores”, en el imaginario popular, objetos con las cuales engañaban a los inocentes indígenas para llevarse el oro.

³³ Raffino, R.; Gobbo, D.; Capparelli, A.; Iturriza, D. y Deschamps, C., 2004, “Ushno”, En Raffino, R. El Shincal de Quimivil, Ed. Sarquis, pp. 68-89, Catamarca. La misma información se puede consultar en cualquiera de los otros trabajos gemelos similares al anterior; Raffino, R.; Gobbo, D.; Vázquez, R.; Capparelli, A.; Montes V.; Iturriza, D. Deschamps, C. y Mannasero, M., 1997, “El ushnu de El Shincal de Quimivil”, Tawantinsuyu, Vol. 3, pp. 22-39. Camberra, La Plata; Raffino, R., D. Gobbo, R. Vázquez, A. Capparelli, V. García Montes, R. Iturriza, C. Deschamps y M. Mannasero., 1999, El ushnu de El Shincal de Quimivil, En: C.D. Marín (Ed.) XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Tomo 1, pp. 294-306. Buenos Aires, UNLP.

Lo concreto es que los collares fueron y son en el mundo andino parte de algo mucho más profundo que un simple adorno, funcionando la mayoría de las veces como amuletos. Algo similar puede entenderse de los instrumentos musicales como cascabeles o birimbaos, ambos hallados en el *ushnu* de El Shincal. Muchos ritos implicaban estados de trance de parte de algunos oficiantes, un estado que se podía alcanzar de múltiples formas, una de ellas con cantos y danzas, en los cuales los sonidos vibrantes y monótonos eran preferidos³⁴.

Los restos vegetales del *ushnu* merecen realmente un capítulo aparte, siendo objeto de varios trabajos específicos³⁵. Aparte de aquellos referidos para el evento inka es muy claro que una parte significativa corresponde a los rituales del período de las guerras contra los españoles. Restos de granos de trigo, cebada, carozos de durazno y semillas de algodón, fueron hallados en estado carbonizado pero completo, sin exponer procesamiento de ningún tipo. Todos estos ejemplares son también de origen europeo pero es posible que hayan sido apropiados por los indígenas ya que existen referencias que hacen pensar en cultivos en las propias chacras.

Conocer el significado de la introducción de elementos foráneos, incluso una materialidad propia del enemigo, dentro de los rituales y ofrendas de los indígenas es difícil de desentrañar ¿Apropiación simbólica del poder del español? ¿Búsqueda de efectos mágicos para tomar poder o debilitar al enemigo³⁶? ¿Una búsqueda de intervención de los antepasados para interceder en el difícil momento de la conquista? Más allá del efecto práctico perseguido por aquellos que evidente-

³⁴ El birimbao es un pequeño instrumento de hierro que colocado en la boca, es posible hacerlo vibrar con los dedos. Era un instrumento común en las clases bajas europeas del siglo XVI, incluso prohibido a raíz de su supuesta relación con la exaltación de deseos sexuales. Pero entre marineros era muy común por lo que llegó a América desde los primeros momentos de la conquista española.

³⁵ Caparelli, A. Lema V., Giovannetti M., Raffino R., 2005, *op. cit.*; Caparelli, A.; Lema, V.; Giovannetti M., 2004, "El Poder de las plantas", En Raffino, R. El Shincal de Quimivil. Ed. Sarquis, pp. 140-163, Catamarca.

³⁶ Desde la antropología temprana se ha registrado que existe un tipo de magia conocida como concomitante que funciona bajo el principio del contacto, es decir, un objeto que fuera propiedad de alguien seguiría en relación por alguna especie de efecto sobrenatural permanente. Ver Frazer, J., 1996 [1890], La Rama Dorada, Fondo de Cultura Económica, México.

mente necesitaban dotarse de un poder extraordinario para hacer frente a una amenaza poderosa, un punto muy importante que puede probarse arqueológicamente es que estos "diaguitas calchaquíes" regresaron al *ushnu* de El Shincal casi cien años después de su abandono. Evidentemente la memoria de un espacio sagrado dotado de efectivos poderes no pereció con la caída del Tawantinsuyu. Colocaron sus ofrendas y usaron retazos de la cultura material del español para algún tipo de ritual. Ciertamente el Tawantinsuyu seguía vivo en el imaginario colectivo de los grupos que resistían la invasión.

Esta rebelión fue violentamente sofocada, pero décadas después un español, Pedro Bohórquez, tomando la identidad de un supuesto inka, ganaría la confianza de los rebeldes Calchaquíes y llevaría a cabo el último alzamiento. Una vez aplastado este movimiento los españoles tomaron control de todo el NOA y el *ushnu* de El Shincal, junto con todo el sitio, caería en el más silencioso olvido.

Orientaciones de lo sagrado

La suprema sacralidad del espacio representada en el *ushnu* de El Shincal no solo es percibida arqueológicamente por los objetos votivos hallados en las excavaciones. Cuando los arquitectos inka establecieron cómo, dónde y con qué orientaciones debían ser construidos sus muros tenían perfectamente claro hacia cual dirección apuntaría cada uno y por qué medirían 16 metros con exactitud. Estos esquemas de complejos *ushnu* planificados y conectados con la geografía sagrada son frecuentes al norte y sur del Tawantinsuyu como claramente puede observarse en el ejemplo del ejemplar de Huánuco Pampa³⁷.

Como puede observarse de la figura 29 la plataforma *ushnu* de El Shincal tiene una desviación clara con respecto a la dirección de los muros de la plaza. Esta aparente irregularidad enmascara sorprendentes fenómenos de relación con el sol y con un posible *apu* (pico montañoso) en la cordillera. Pero, además de la centralidad del *ushnu* en la plaza, la clara evidencia de su posición jerárquica como *axis*

³⁷ Pino Matos, J., 2004, *op. cit.*

mundi se percibe en las líneas rectas que lo unen con los cerritos del norte y sur (ambos con horadaciones y marcas inka como se expuso previamente) y los cerros aterrazados al levante y al poniente (figura 30). Además sus diagonales sureste y sudoeste se conectan con otros puntos importantes aunque habría que tomar con mayor cuidado esto último buscando pruebas más decisivas.

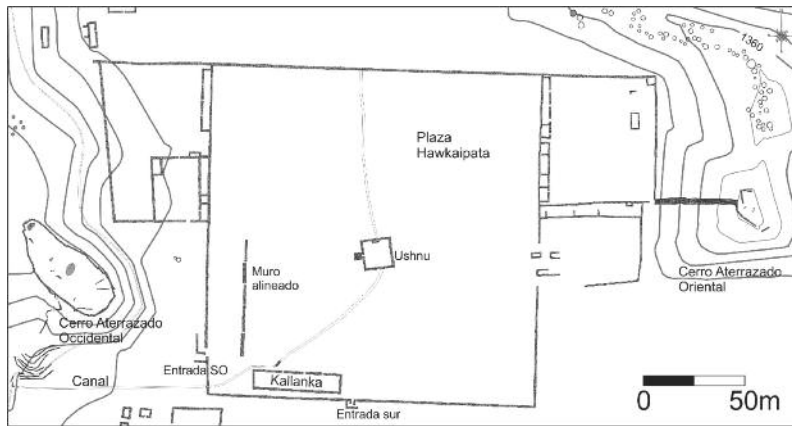


Figura 29. Plano de la plaza Hawkaipata y su relación con el ushnu y demás estructuras cercanas

La orientación del ushnu es claramente equinoccial. Esto significa que sus muros se orientan perfectamente con la salida del sol los días 21 de marzo y 21 de septiembre, comienzo de las estaciones otoñal y primaveral. Además, si se ubica un observador en la puerta del *ushnu* el día 21 de diciembre, solsticio de verano, se puede ver que el sol sale en coincidencia con el extremo Sudeste de la puerta y desde la misma posición se observa la salida del sol que coincide con el extremo noreste el día 21 de junio, solsticio de invierno. Esto quiere decir que los 16 metros del muro oriental fueron construidos para abarcar todo el espectro de movimiento solar a lo largo del año, es decir la posición extrema en cada solsticio que coincide aproximadamente con los vértices y la exacta alineación de toda la plataforma con los equinoccios. El mismo observador desde la entrada vería que el sol irrumpe en la posición media tomando la longitud completa de la pared oriental

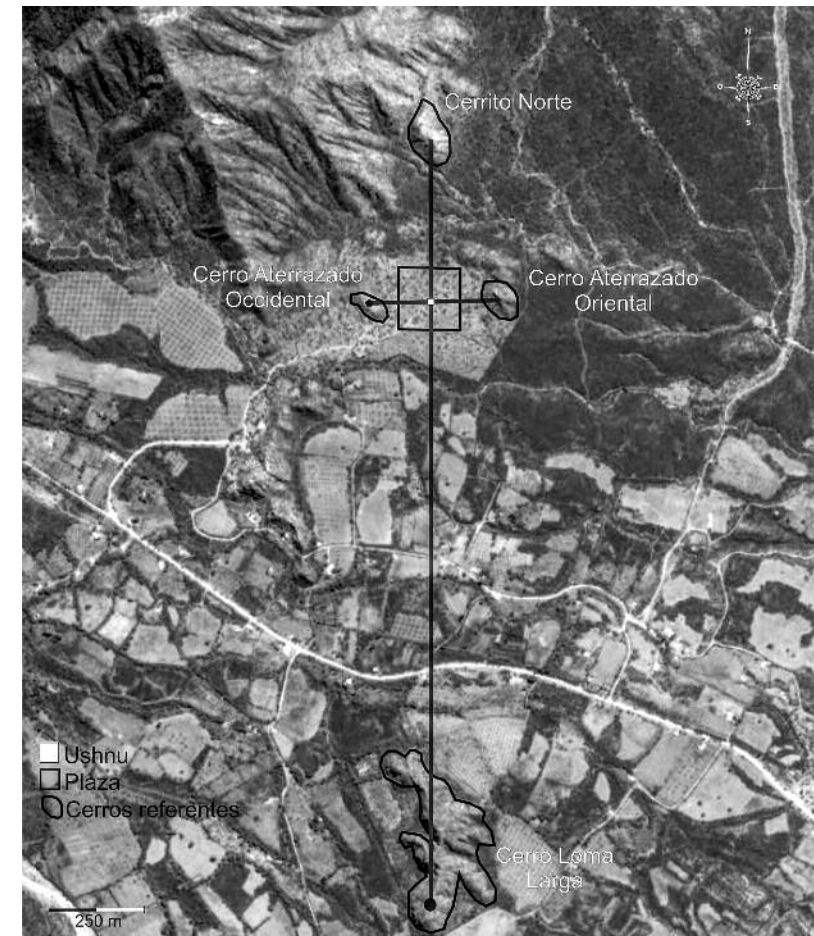


Figura 30. Plano exponiendo la relación del ushnu y los cuatro cerros circundantes. Conforman una imagen geométrica con aparente simetría. En los casos de Cerro Aterrazado Oriental y Cerro Norte se tomó la cima de cada uno como referencia. En el caso de Cerro Aterrazado Occidental, la Roca Waka y en Loma Larga, la oquedad en el extremo sur.

Una sorpresa más aguarda con relación a la posición de la puerta y por lógica, también los peldaños de acceso. Si bien mantienen el alineamiento con los muros laterales, en correspondencia con la dirección de la salida del sol en los equinoccios, proyecta una línea recta

hacia el este que atraviesa de inmediato la gran Roca Waka del Cerro Aterrazado y luego toca el Complejo 20, residencia de personajes de jerarquía social. Luego es posible observar como más allá, aproximadamente unos 9 km, atraviesa unas ruinas en la altura, conocidas como El Duraznito, de las cuales se conoce su relación con una antigua mina del siglo XIX pero con restos indígenas en las cercanías³⁸. Lo más llamativo para el fenómeno del *ushnu* es que a poco más de 150 km, ya sobre la cordillera, toca las cúspides del monte Pissis, antiguamente conocido como Pillanhuasi (figura 31). Está en discusión si este es el segundo o tercer pico más alto de América con 6800 msnm, compite metro a metro con el Ojos del Salado también en Catamarca. Las investigaciones acerca de sitios inka, relacionadas con el paisaje sagrado, cada vez revelan más pistas de las alineaciones astronómicas al mismo tiempo que los vínculos con espacios sagrados como picos montañosos, lagunas o cuevas. Estas montañas, conceptualizadas bajo la noción de *apu*, se concebían muy poderosas y tenían especial participación en los asuntos humanos.

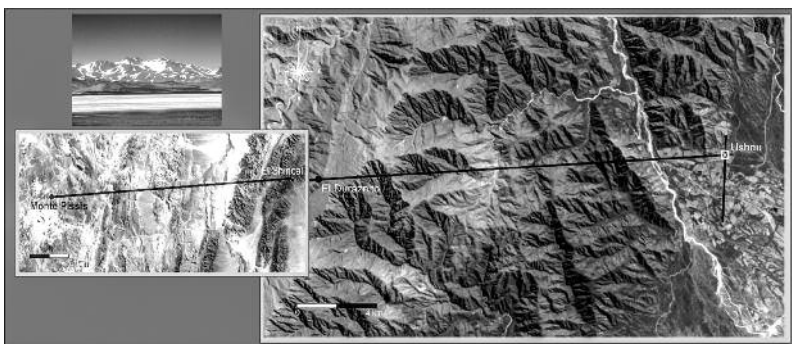


Figura 31. Imágenes aéreas mostrando la posible relación entre la dirección del *ushnu* y la montaña Pillanhuasi

³⁸ Este sitio se corresponde con la mina San Francisco, aunque recientemente se pudo constatar la presencia de construcciones más antiguas, posiblemente prehispánicas. Estos datos fueron posibles gracias a la ayuda de José Luis Pino Matos.

La precisión planificada de la ubicación y medidas del *ushnu* de El Shincal sorprende mucho. No parece haberse librado al azar ningún detalle. Repasando lo anterior, se observa que su posición es perfectamente central a la intersección de las dos líneas casi perpendiculares formadas por la unión del cerro Loma Larga y Cerrito Norte –ambos con arquitectura y manifestaciones talladas en la roca– y los Cerros Aterrazados Oriental y Occidental completamente asimilados a la arquitectura sagrada del sitio a sendos costados de la plaza. Una centralidad buscada, aun antes de la construcción del sitio, uniendo líneas organizadoras del espacio tal como los *s'eqe* del Cusco. Al mismo tiempo la comunión entre la arquitectura y el sol es aparentemente muy clara. El *ushnu* se desentiende de la dirección de la plaza para coincidir con las salidas del astro en equinoccios y solsticios. La medida de sus muros al parecer se relacionaba también con esto. Una excelente manera de medir el ritmo calendárico del tiempo, pero al mismo tiempo la conexión con una de las entidades más sagradas del mundo inka. Representación arquitectónica de la necesidad de honrar, contactar y dialogar con estos seres, al mismo tiempo que el establecimiento de articulación con la tierra y con los *apu*. He aquí una posible respuesta del fenómeno de alineación de la escalinata de acceso del *ushnu* con la *waka* del Cerro Aterrazado Occidental y mucho más allá con la cordillera del Pillanhuasi. También existen otros puntos sospechosos como el Complejo Piedra Raja y la roca cuadrangular en lo alto del cerro en el sitio inka Tambillo Viejo. Quizás algunas de estas relaciones sean pura casualidad, pero no puede dejar de remarcarse que el *ushnu* fue concebido y construido en vinculación con el espacio sagrado y movimientos astronómicos. Como se vio al comienzo de este mismo capítulo, el espacio en el mundo andino no es una entidad discontinua, carente de conexiones tanto naturales como sobrenaturales. Se manifiesta como un todo que contiene diversidad que incluye lo perceptible como lo imperceptible para el ojo común, aunque siempre en conexión ambos planos. Un portal que concentre estas conexiones es perfectamente pensable para el *ushnu* según la lógica andina. La evidencia obtenida hasta el momento avala esta idea.

Otras manifestaciones de la arquitectura de lo sagrado

El Complejo 20

Este recinto fue referido brevemente en apartados anteriores, particularmente el libadero en el medio del patio mayor. Un breve adelanto acerca de otra pila de rocas similares a la del *ushnu* se expuso previamente. En efecto, durante las investigaciones a finales de 2008 se descubrió en el centro de uno de los patios del Complejo 20 un montículo de cantos rodados de granito, muy similares uno con otro, con una difusa búsqueda de delimitación del espacio a partir de varias rocas enterradas de canto (figura 32).

El Complejo 20 es un conjunto arquitectónico deliberadamente separado del resto del sitio, no solo por su emplazamiento tras los cerros en la intersección con el arroyo Simbolar, sino por la construcción de un muro perimetral de forma semiovalada. Desde los primeros estudios del pionero arqueólogo A.R. González se pudo establecer que se trataba de un complejo de habitaciones especiales probablemente reservado para las élites residentes³⁹. La arquitectura de sus habitaciones combina elementos especiales con hornacinas en sus muros, escaleras que conectan diferentes planos de altura, esquinas perfectamente anguladas en 90° (figura 33B). Las excavaciones dentro de los recintos dieron cuenta de paredes adornadas con revoque de un material blanco⁴⁰. Un rasgo muy particular de este conjunto arquitectónico se evidencia en dos plazas de tamaños y alturas diferentes. Hacia el sector sur del complejo, rodeada por un muro con una esquina en perfecto ángulo recto y dos ingresos, por el norte y el este, una plaza hundida se diferencia de la otra con la que colinda. La más grande está rodeada por todos los edificios hacia el norte y el este, y el muro perimetral hacia el oeste. En el centro geográfico se ubica el montículo mencionado.

³⁹ González, A. R., 1966, "Las Ruinas del Shincal", Primer Congreso de Historia de Catamarca, Tomo Tercero, Junta de Estudios Históricas de Catamarca, pp. 15-28, Catamarca.

⁴⁰ Giovannetti et al.

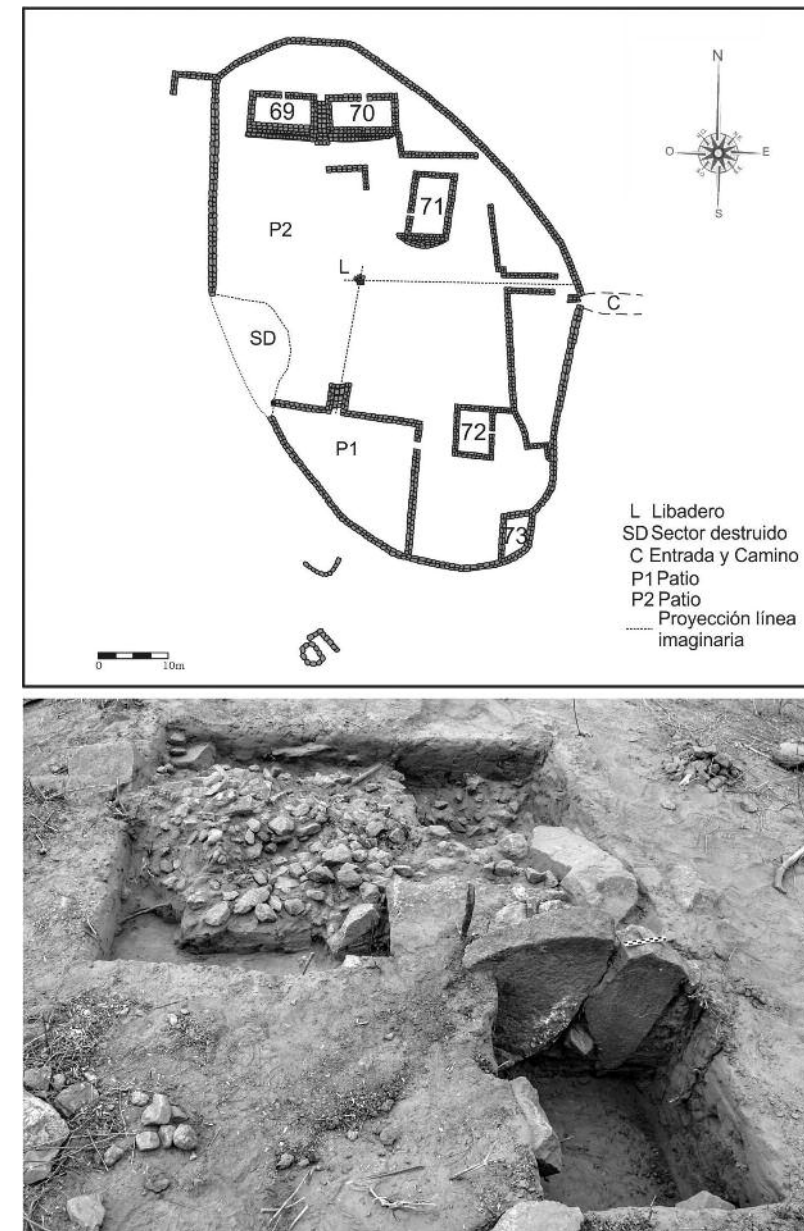


Figura 32. Complejo 20 "Casa del Kuraka". Plano y detalle del libadero en medio del patio

El montículo de rocas (Figura 32) se percibe con similares características a los encontrados en las excavaciones del *ushnu*. Un sondeo preliminar dio cuenta de que posee un conjunto de rocas grandes dispuestas con orientación cardinal que forjan un límite sobre el sector sureste. Si bien quedan pendientes excavaciones más completas, la información acerca de su posición central sorprende tanto como el *ushnu* de la plaza *hawkaypata*. Varios elementos de la arquitectura del Complejo 20 presentan una precisa confluencia con la localización exacta del libadero. Se puede observar en el plano de la figura 32 como una de las escalinatas de ascenso que conectan la plaza 1 con la plaza 2 tiene una leve inclinación de 6° respecto al norte. El dato sorprendente surge al realizar una proyección de una línea imaginaria y se nota, que por su ubicación y dirección, encaja exactamente con el montículo. Lo mismo sucede con otra escalinata hacia la dirección este, un pasaje que se conecta con un abra en el cerro cuya apertura sirve de portal para desplazarse hacia y desde el resto de El Shincal. La intención de materializar las intersecciones y los puntos de convergencia, (en quechua *suik*) a través de una materialidad plenamente ritual, recuerdan ideas de los *pachamama ñawin*, u ojos de la Madre Tierra, que si bien es un concepto actual del idioma y la cosmología andina, puede disparar comparaciones sugerentes.

El montículo de piedras insinúa prácticas rituales en el centro de esta plaza interior. Otros sitios inka, como Palmitopampa, de regiones tan distantes como Ecuador⁴¹ presentan elementos parecidos con acumulaciones de piedras aisladas de cualquier estructura principal como por ejemplo *ushnus*. Es altamente probable que cumplieran funciones parecidas, pero de una escala menor. En el *ushnu* se realizarían las ceremonias más importantes de libación con las deidades, mientras que en estos espacios, menores en tamaño, posiblemente estuvieran restringidos para algunos personajes de alto estatus. Esta sería la razón de su ubicación dentro del Complejo 20, un espacio cerrado y con viviendas alrededor, posiblemente las habitaciones de estos dignatarios.

⁴¹ Lippi R. y Gudiño A., 2010, Inkas and Yumbos at Palmitopampa in Northwestern Ecuador, En *Distant provinces in the Inka Empire*, Mallpass y Alconini (eds.), University of Iowa Press, pp. 260-278.

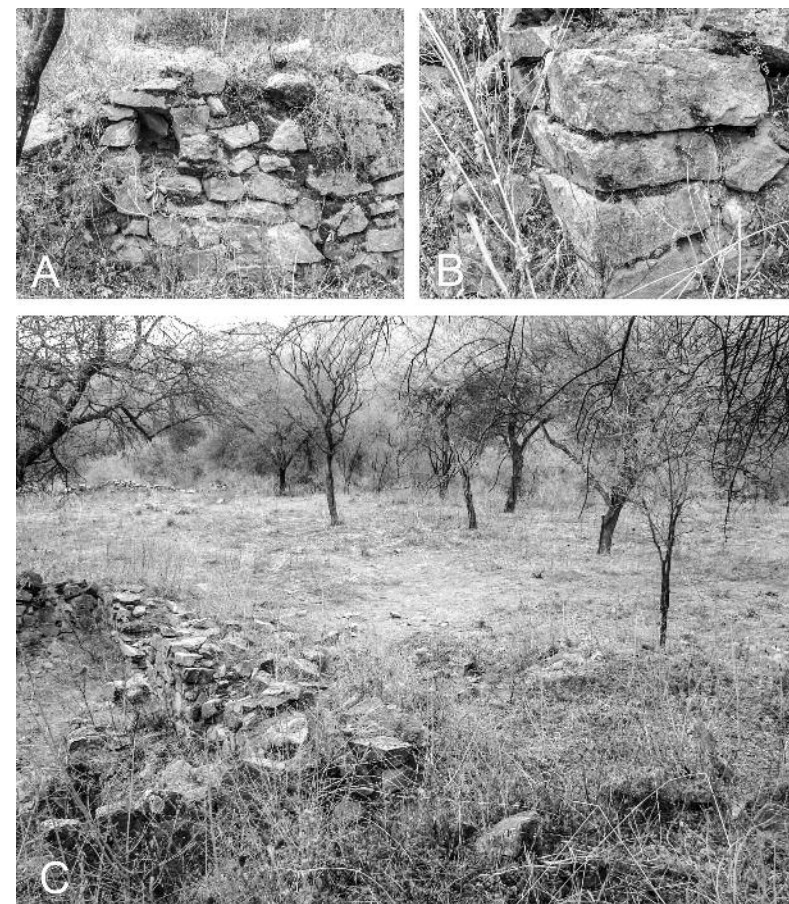


Figura 33. A: hornacinas inka en la pared de un muro de habitación; B: Esquina de habitación construida perfectamente en ángulo recto; C: Vista de Plaza mayor, sobre el lado izquierdo se observa parte del Recinto 71

Una de las preguntas más importantes que surge de este contexto es quiénes serían estos mandatarios o sacerdotes residentes. Los primeros indicios de las excavaciones muestran un panorama complejo y muy interesante que hacen pensar en las articulaciones entre varios grupos étnicos. Estudiando la cerámica de uno de los recintos, una buena proporción de las vasijas halladas (un número concreto de 10 ejemplares reconstruidos a partir varios fragmentos) exponen un

panorama de mezclas de estilos decorativos pocas veces evidenciado en la arqueología del NOA⁴². Un diseño que se describe como bandas diagonales con líneas en reticulado dentro, es muy común en la cerámica de la Quebrada de Humahuaca. Al menos seis de estas vasijas presentan diseños similares en la cerámica del Complejo 20 (figura 34 B, C y D). Un ejemplar es de llamativa peculiaridad dado que pareciera combinar tres modos estilísticos. La vasija de la figura 34A se manifiesta como una forma con algunos diseños de tipo Belén⁴³, al mismo tiempo que otros inka, como el caso de los triángulos invertidos. Pero el tipo de acabado es decididamente Sanagasta, de los valles de La Rioja, donde se pinta con color negro sobre un fondo crema propio de la misma pasta, sin engobe. Esto posiblemente esté dando cuenta de la complejidad de las relaciones sociales gestadas en este lugar. Es posible que los Inkas hayan trasladado personas de otras regiones y, a juzgar por este espacio de posible habitación de una élite, estas representaciones combinadas y sincréticas en la cerámica demuestren cruzamiento de personas de distinto origen. Quizás convivían en los recintos como concubinos o vecinos parientes. Quizás, también, eran “Inkas de privilegio”, personas que, como se vio en el capítulo 3, eran elevadas de estatus en la jerarquía inka por su demos-

⁴² Existen algunas vasijas que muestran este fenómeno de cruzamiento de símbolos o inusuales impresiones sobre todo en aríbalos, aunque algunas tinajas de tipo Belén expongan el mismo fenómeno (Ver Wymveldt, F., 2009, “La Loma de los Antiguos de Azampay. Un sitio defensivo del valle de Hualfín (Catamarca, Argentina)”. (Ediciones de la Sociedad Argentina de Antropología). Aun así, realmente no sería lo más frecuente y una clara diferencia entre cada estilo, lo inka por un lado y lo correspondientemente local por el otro, se mantiene respetando los elementos diacríticos de cada uno. Pero son necesario estudios sistemáticos acerca del tema puesto que en otras regiones del Tawantinsuyu, como la costa central peruana es muy común la producción de cerámica sincrética entre lo inka y lo local. Villacorta, L., 2003, “Palacios y ushnus: curacas del Rímac y gobierno inka en la Costa Central”, Boletín de arqueología del PUCP No. 7. pp. 151-187.

⁴³ Se conoce como cerámica estilo Belén a unas particulares vasijas pintadas con diseños de color negro sobre un fondo rojo. Son propias de la región central y sur de Catamarca específicamente valles de Hualfín, Fiambalá y Abaucán que se extiende a otras regiones puntuales. Se reconoce temporalmente en el período Tardío, es decir aquel inmediatamente anterior a la llegada de los Inkas. Por ende, eran recipientes cerámicos fabricados y usados por aquellas poblaciones originarias de esta zona de estudio e incorporadas al Tawantinsuyu en el siglo XV. Este tipo de cerámica siguió fabricándose aún en tiempo de los Inkas.

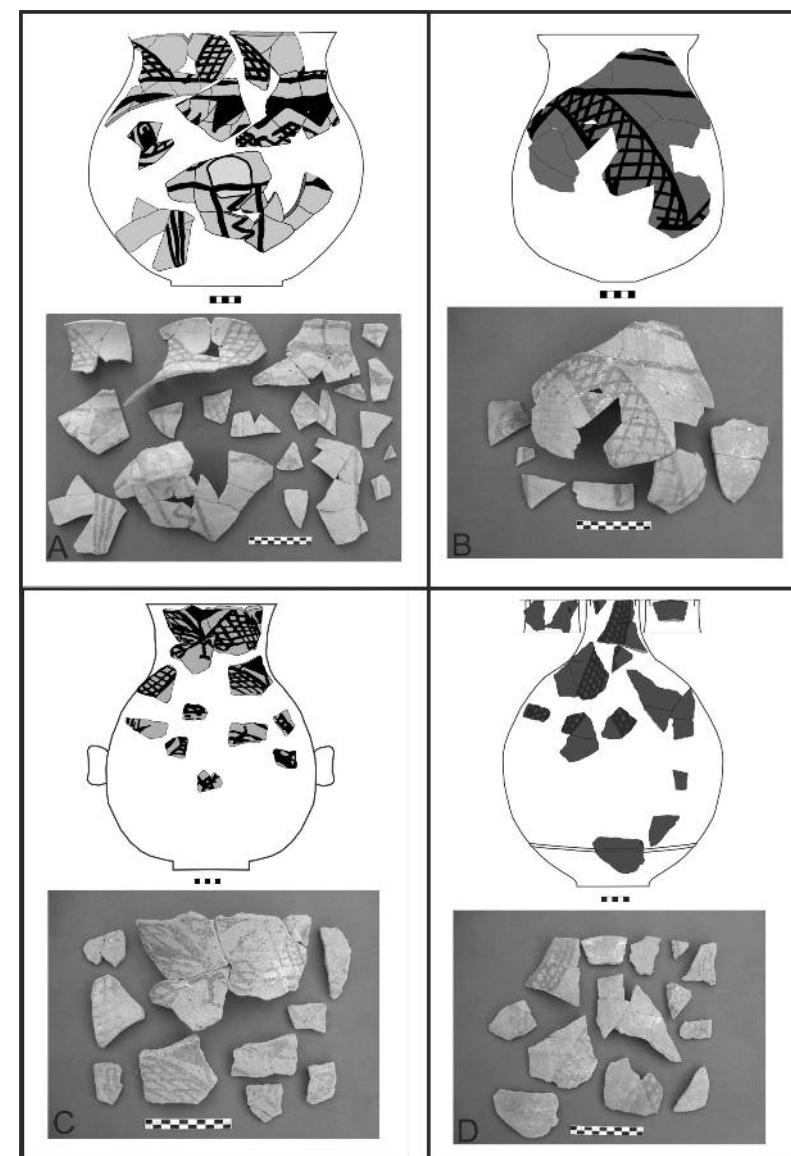


Figura 34. A; vasija con diseños y forma del estilo Belén combinado con diseños inka y disposición de colores del estilo Sanagasta. B, C y D: Vasijas que presentan diseños de reticulados en diagonal propios de la Quebrada de Humahuaca.

trada lealtad o capacidad en tareas de gobierno, aunque posiblemente con alguna legitimidad previa en su propia sociedad de origen.

Estas personas tenían la responsabilidad y el derecho de conducir rituales en el centro del patio mayor de este complejo. Un ritual de una escala menor que los desarrollados en el *ushnu*, pero con características similares inferidas a partir de las similitudes de un libadero para volcar la chicha en nombre de alguna deidad, construido como un hueco en la tierra en cuyo seno se depositaron decenas de rocas pequeñas. La alineación con escalinatas y pasajes, uno hacia el patio menor y el otro al abra que conecta con el resto del sitio, demuestra que el espacio ritual no se limitaba puntualmente al libadero. Se entrelazan allí diferentes planos de altura, la plaza menor P1 más baja, el libadero en posición media de la segunda plaza y la escalera hacia el portal en lo más alto (figura 35). Ramificaciones en el espacio con conexiones difíciles de desentrañar aún, pero con seguridad vinculadas al paisaje sagrado que representa El Shincal.



Figura 35. Reconstrucción en 3D del Complejo 20. Es posible ver el detalle de las diferentes alturas de ambas plazas y el abra con el pasadizo hacia el otro lado de El Shincal.

El Complejo 17, un templete particular

Desde los comienzos de las investigaciones, un recinto en particular llamaba la atención dentro del conjunto de ruinas del sector oriental. No por cantidad ni lujo de elementos arquitectónicos, sino

por la simpleza de su disposición: un gran muro perimetral que posee una única habitación en el centro. Los estudios puntuales llevados adelante desde el año 2011, donde se realizaron excavaciones y el correspondiente levantamiento topográfico preciso, fueron revelando increíbles sorpresas.

En primer término pudo establecerse una morfología que no es común en el resto del sitio aunque sí ya identificada para otros edificios sagrados del Tawantinsuyu. El muro externo, que define algo así como un gran espacio con un recinto en el medio, tiene forma trapezoidal como se puede percibir en la figura 36. Esta geometría, si bien rara en la forma en planta de los edificios, es sumamente familiar, en cambio, en otros aspectos de la arquitectura inca, al punto tal que es uno de los elementos que permiten una rápida identificación de una ocupación inca por parte de los arqueólogos. Puertas, ventanas y hornacinas suelen tener esta morfología sobre todo en los sitios de Perú y Bolivia aunque en el NOA también es común hallarlas. En cuanto a la morfología en planta de recintos existen un par de casos muy significativos desde la perspectiva religiosa. Uno en el Qorikancha del Cusco donde una habitación tiene sus lados laterales dirigidos hacia el solsticio de diciembre. El otro en Saqsaywaman específicamente en el sector religioso del sitio⁴⁴. En El Shincal se han detectado tres casos, uno el que nos ocupa en este apartado y los otros registrados como Complejos 9 y 18. Si bien varios muros se construyeron desviándose del patrón cuadrangular, en estos tres casos son ambos muros laterales los que marcan una desviación angular impidiendo la posibilidad de construir esquinas de ángulos rectos.

El recinto del interior (nro. 62 del plano general) mide aproximadamente 5 x 3 metros y su orientación es marcadamente diferente al patio mayor que lo contiene. Se desvía poco más de 21° rotado hacia el oeste hallándose en esta dirección un dato sorprendente. Si se trazara una línea recta entre El Shincal y el Cusco, esta sería exactamente tal alineación. Esto significa que todo este pequeño recinto se dispone en dirección al Cusco. Según la ubicación de la puerta, al

⁴⁴ Ver Ríos Mencías, J., 2012 op. cit.

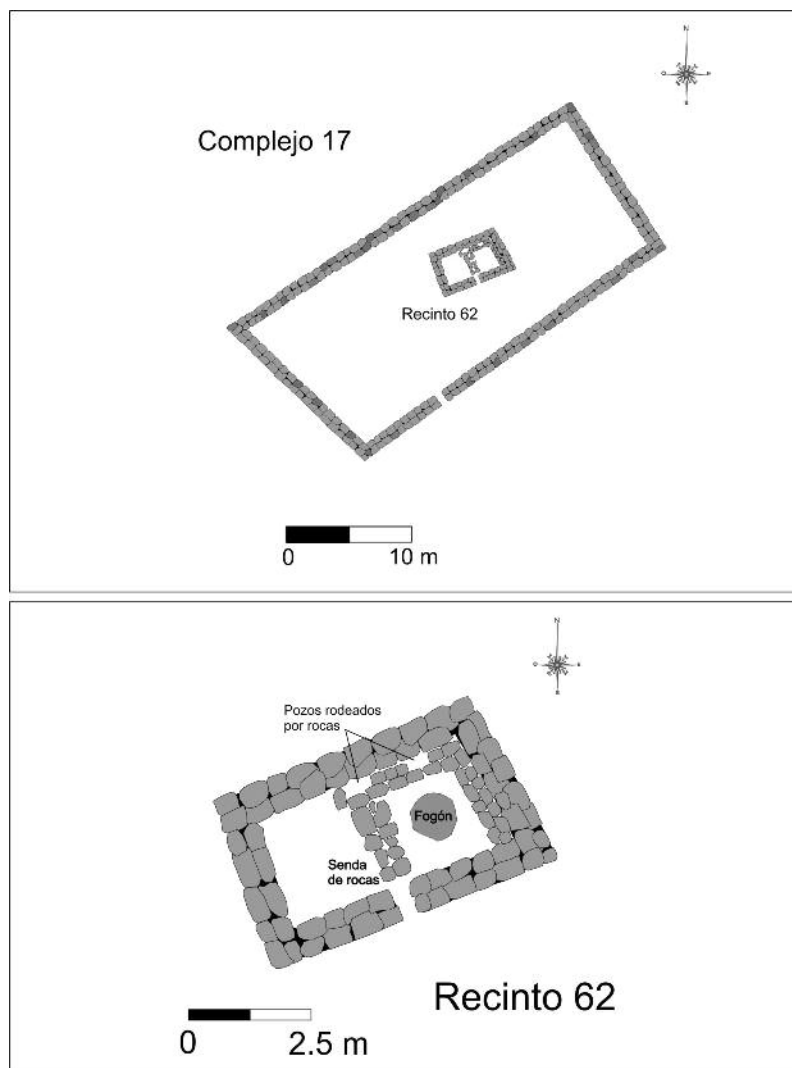


Figura 36. Mapa del Complejo 17 y detalle del recinto 62

sur sudeste, cuando se ingresa es posible perfilarse hacia la capital sagrada, dándole la espalda al retirarse. Pero esto no es todo. Las excavaciones dieron cuenta que lo que fuera el piso de ocupación en

la época de los inkas contaba con una corta senda bien construida con rocas relativamente planas que comunicaban directamente la puerta con unos agujeros –rodeados de otras rocas mayores– adosados al muro del lado opuesto (figura 37). Estos pozos solo contenían en su interior más rocas de tamaño menor, por lo que nuevamente se coloca en primera plana el fenómeno del ritual de libación de líquidos fluyendo hacia las profundidades de la tierra atravesando un sustrato pétreo. Toda la ejecución del mismo, si es posible guiarse por la disposición de muros, calzada y agujeros, se realizaba mirando en dirección al Cusco ¿habrá sido invocado o exhortado en las ofrendas y plegarias? Es difícil establecerlo aún, pero estos indicios parecen sugerir una íntima relación entre sendas regiones tan distantes.

La morfología del recinto interno no es lo único peculiar y distintivo. Las excavaciones pudieron confirmar que el recinto no contaba prácticamente con cimientos, por lo que no podría haber soportado paredes muy altas. Los cálculos efectuados a partir de los derrumbes observables actualmente determinan que estas no habían superado 1.3 m de altura. Esto condiciona una techumbre. Si existió debe haber sido sostenida por postes fabricada con material liviano como ramas y paja.

De varios niveles de excavación se recuperaron un total de 247 fragmentos de cerámica de diferentes tamaños. La proporción mayoritaria correspondió a fragmentos de ollas y recipientes toscos, aquellos usados para la cocción obviamente en contacto con el fuego. En este sentido, se detectaron varios fogones, uno al menos de proporciones grandes (figura 36), infiriéndose, de esta forma, la posible cocción o calentamiento de comida. Pero 65 fragmentos –representando el 26% del total– se trataban de cerámica de tipo inka provincial⁴⁵. Luego una variedad ya característica en todas las distribuciones de estilos cerámicos en El Shincal: una importante cantidad de cerámica Belén, pero representaciones menores, cuantitativamente hablando, de cerámica Santa María, Famabalasto negro grabado y Yocavil de los valles calchaquíes, Sanagasta de La Rioja y Fambalasto

⁴⁵ Para un detalle acerca de las características y regiones de origen de los estilos cerámicos, ver más adelante en el capítulo 5 el apartado “La evidencia de la cerámica”.

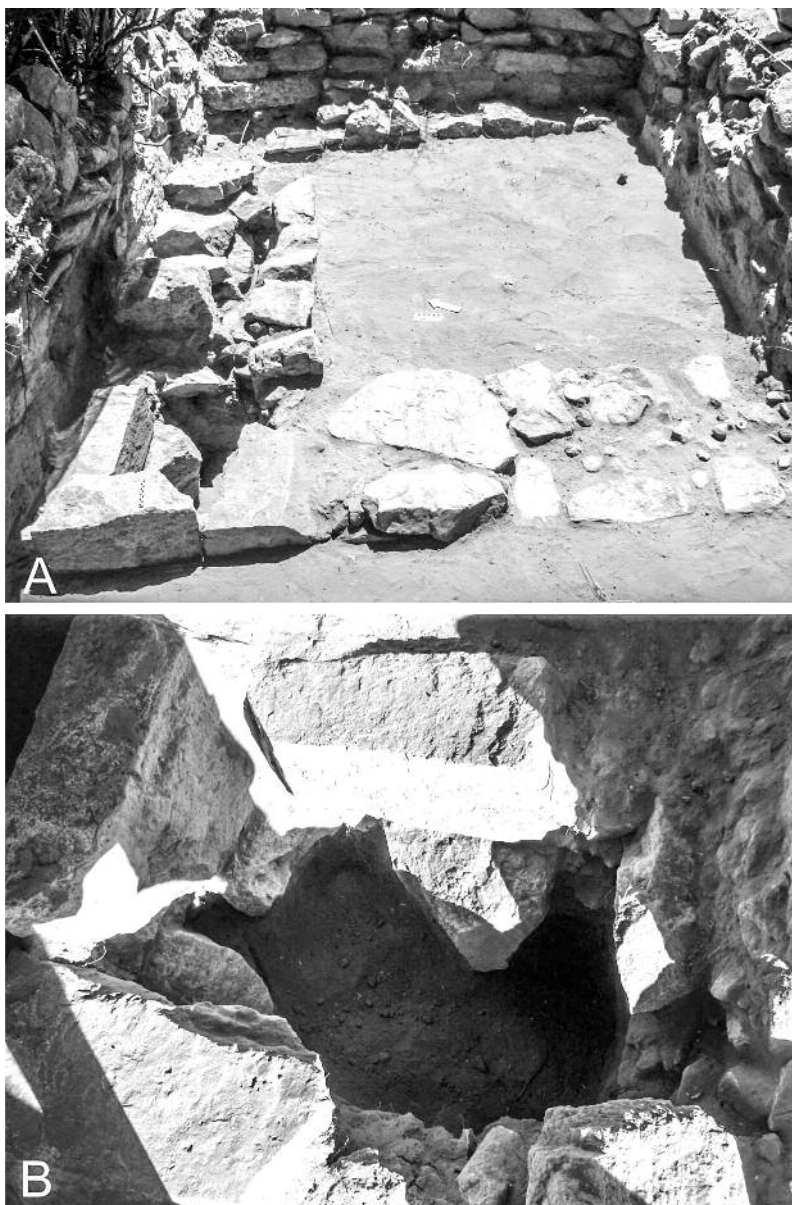


Figura 37. A: Interior del recinto 62, en primer plano la senda culminando en los agujeros de la pared opuesta. B: detalle de los agujeros rodeados de rocas.

Negro/Rojo, de Santiago del Estero. Aun así, lo más llamativo de este conjunto son los seis fragmentos de cerámica trasandina Diaguita chilena. Si bien fragmentos con una caracterización similar ya fueron identificados en otros sectores del sitio, en esta muestra del Complejo 17 representan un 2,5%, lo que quiere decir que supera la proporción en cualquiera de esos otros lugares. Es una cerámica muy fina de dibujos con delicados trazos y acabados de superficie muy cuidados (figura 38), evidentemente especial para momentos especiales. Podría ser que estos vestigios fueran resultado de uno o varios eventos de ofrendas o comensalismo —no se puede descartar que esta cerámica haya sido usada para servir algún tipo de comida o bebida— llevados a cabo por visitantes de regiones lejanas del otro lado de la cordillera. No resulta descabellado pensar que serían emisarios o dirigentes de alta jerarquía. En este recinto de pequeñas dimensiones no era posible hacer partícipe a la gran masa de personas que arribaba a las fiestas. Quienes llevaban adelante estos ritos eran unos pocos privilegiados⁴⁶.

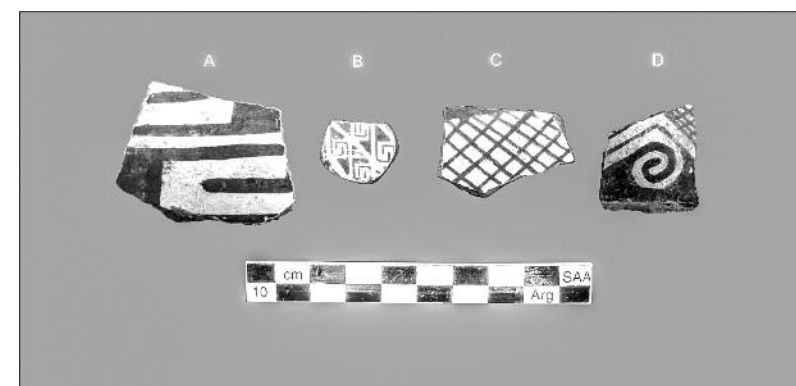


Figura 38. Fragmentos de cerámica de tipo Diaguita inca chileno hallados en diferentes contextos de El Shincal. A: recolectado en el camino de ingreso; B y C: ushnu; D: Complejo 17.

⁴⁶ La cantidad de 247 fragmentos es relativamente escasa como para pensar en multitudes. Arqueológicamente suelen registrarse cantidades mucho mayores en eventos a gran escala.

Este complejo espacio se torna particularmente especial para analizar contextos de comensalismo ritual donde participaban humanos y no humanos en el sentido propuesto por Tamara Bray⁴⁷. Por una parte es muy claro que en esa habitación de dimensiones relativamente reducidas se cocinó y se consumieron alimentos. También que se ofrecían ofrendas líquidas con cierta solemnidad ritual caminando en línea recta desde la entrada hasta los huecos, haciéndolo por encima de una senda empedrada que, coronando su importancia, tiene la dirección precisa del Cusco. Es un interesante caso de verdadero comensalismo ya que no se trata de humanos depositando comida sobre la deidad, o su representación material, para luego retirarse y comer en otro espacio. Aquí precisamente se cocina y come compartiendo el acto humanos y entidades sagradas (figura 39).

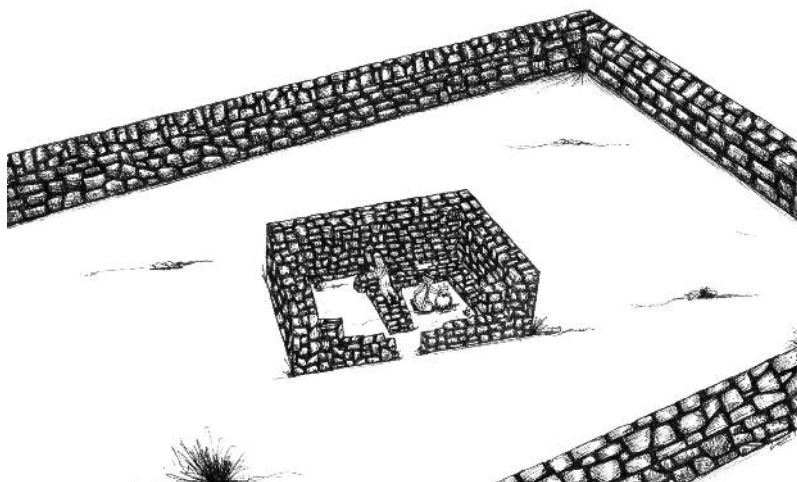


Figura 39. Representación artística de actividades rituales en el Complejo 17. Autores Laura E. Tolaba e Iván Segura

⁴⁶ Bray, T., 2012 op. cit.

CAPÍTULO 5

La evidencia arqueológica de las fiestas

Las fiestas, reflexiones y aportes desde la arqueología inka

La necesidad humana de reuniones festivas parece remontarse hasta épocas muy antiguas. Ya los grupos nómadas de cazadores recolectores se congregaban por diferentes motivos aunque el elemento religioso funcionaba generalmente como matriz aglutinante principal. Desde un extremo de América, en Tierra del Fuego con los selk'nam (onas) y su ceremonia del Hain¹, hasta el otro, en el Polo Norte canadiense con los inuit, se percibe rápidamente como los fenómenos de reunión social masiva eran un elemento estructural. A pesar de su carácter no cotidiano, se vinculaban directamente con los patrones de reproducción social, alianzas, construcción de poder y comunión con las deidades. Incluso cuando las normas sociales se flexibilizaban o directamente desaparecían, como en el caso de algunos carnavales, ese "exceso" de festejo cumplía funciones concretas en el juego de la dinámica social.

Las ciencias humanas comenzaron a prestar atención a estos fenómenos que en absoluto representan excepciones o se comportan circunstancialmente, sino que son parte de un ciclo a lo largo de cada año calendárico. Es por ello que el rol de las festividades dentro de la estructura política y social de los grupos humanos ha concentrado gran atención de estudios arqueológicos y etnográficos en los últimos años a lo largo de todo el mundo². Las fiestas fueron definidas precisamente como eventos comunales masivos donde se comparte abundante comida y bebida, diferenciándose claramente de eventos

¹ Ver Chapman, A., 1985, Los Selk'nam, la vida de los Onas, Emecé Editores.

² Ver particularmente Dietler, M. y B. Hayden, 2001, "Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power". Smithsonian Institution Press.

de carácter cotidiano³ como una reunión familiar por ejemplo. Al comportarse como fenómenos sociales totales, tomando el concepto de Marcel Mauss⁴, son múltiples las aristas sobre las cuales abordarlo como fenómeno de estudio. En este estudio se abordan ciertas características que resultarán necesarias para entender el fenómeno festivo inka en El Shincal y por ello el desarrollo de algunos conceptos claves como comensalismo, peregrinaje, consumo y producción de alcohol e incluso el magnánimo y siempre presente fenómeno de la ideología en cuyo seno entran cómodamente nociones de cosmogonía y cosmología. Se adelantan las disculpas para aquellos entendidos que encontrarán un escueto desarrollo de nociones tan densas y complejas, pero decididamente suficientes para un concreto caso arqueológico.

En el mundo inka las prácticas festivas no constituían un elemento de menor importancia en su propio calendario anual de actividades articuladas desde el Estado. De hecho constituían un mecanismo fundamental que atravesaba política, organización social y ritual. Algunos de los que han estudiado a los cronistas de los primeros dos siglos de la conquista, han puesto de manifiesto la importancia de las fiestas para articular las nociones de reciprocidad y redistribución y la sólida interrelación con la estructuración de trabajo tributario⁵, así como también la relación con las deidades y espíritus que intervenían en los destinos humanos⁶. La figura de gobernantes dadivosos y generosos para con sus súbditos superaba cualquier noción personalista para introducirse en el esqueleto mismo de las instituciones de gobierno. De hecho, la generosidad, se presentaba como uno de los elementos más importantes de regulación política impidiendo abusos en la acumulación de riquezas⁷. Solo a partir de agasajos en un entorno festivo de música, bailes y comidas en abundancia, se negociaban muchas

cuestiones relativas al funcionamiento interno del Tawantinsuyu y su articulación con actores locales involucrados en cualquiera de sus roles jerárquicos⁸. Todo esto, por supuesto, relacionado con aspectos de la organización social y planeamiento de la producción económica. El calendario ritual inka ofrecía una importante cantidad de fechas festivas dedicadas a deidades, gobernantes, homenajes a los antepasados, cambios estacionales y eventos astronómicos que una vez compatibilizados con los ritmos sociales y ecológicos de cada región⁹ proporcionaron momentos para que la reciprocidad del Estado pagara por las labores recibidas como tributo por parte de las poblaciones conquistadas. Se generaba al mismo tiempo el movimiento que permitía organizar las futuras tareas correspondientes a la *m'ita*, *minka* y/o *wayka* las tres formas de movilizar mano de obra comunal que se retribuía con el compromiso de trabajo o ayuda futura y por supuesto agasajando a los participantes con alimentos y a veces regalos. Por otra parte, las ocasiones festivas convocadas por el Estado eran los momentos y contextos propicios para construir alianzas políticas, organizar el trabajo obligatorio en forma de prestaciones rotativas¹⁰ y resolver problemas de diversos tipos. Desde la puesta escenográfica, además de la música, con demostraciones de destrezas en el baile y el manejo de instrumentos, podían generarse enfrentamientos simbólicos que

³ Dietler, M., 2001, Theorizing the Feast. Rituals of consumption, commensal politics and power in African context. En Dietler, M. y B. Hayden (Eds.) *Feast*, Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power, Smithsonian Institution Press, pp. 65-114, EE.UU.

⁴ Mauss, M., 2009, Ensayos sobre el Don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Katz Editores, Buenos Aires.

⁵ Baudín, L., 1955, *op. cit.*; Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*

⁶ Bray, T., 2012 *op. cit.*

⁷ Nielsen, A. y Boschi, L., 2007, *op. cit.*

⁸ Rostworowski de Diez Canseco, 1999, *op. cit.*, Sternfeld, G., 2007, *op. cit.*; establece bajo la categoría de "autoridades locales básicas" un espacio político donde en reuniones de asambleas, celebradas tanto en sentido ritual como político, se tomaban las decisiones más importantes con relación a la dinámica del trabajo tributario. Kurakas locales, ancianos respetados y autoridades inka frecuentemente se reunían en estos convites donde era muy común que circulara mucha cantidad de chicha mientras se negociaban políticamente cuestiones de importancia. Existía una cartografía específica de los cuerpos y posiciones que les correspondían, intersectándose plenamente con los roles y niveles jerárquicos. Muchas veces, aún en decisiones de carácter local en las diferentes provincias, los funcionarios inka se mantenían como observadores y expectantes para que los intereses del Estado no se vieran afectados.

⁹ Earls, J., 1976, *op. cit.* Al parecer en épocas de Pachakuteq Inka, las enormes distancias del Tawantinsuyu, se convirtieron en un problema para la unificación en un único calendario oficial que marcara fechas agrícolas homogéneas. Las distintas latitudes manifiestan diferencias ecológicas y climáticas que no permiten establecer los mismos períodos de siembra y cosecha. Por ello se ajustaron para cada región, aunque las fechas de las fiestas principales se mantuvieron sin cambios importantes.

¹⁰ Murra, J., 1978, *op. cit.*

expresaban la compleja relación entre las unidades sociales del mundo inka. En la disposición espacial de los grupos era posible distinguir las divisiones bipartitas, tripartitas o cuatripartita¹¹.

La importancia medular de las fiestas y convites en el mundo inka se puede demostrar a partir de la obra del español Betanzos¹². Muchos y muy diferentes tipos de rituales incluían celebraciones ya sea para la construcción de ciudades, obras de regadío, monumentos, depósitos o cacería comunal, entre otros eventos. Eran todos motivos de conmemoración y proclamación de hazañas del Inka o de sus antepasados, en muchos casos mitificados, buscando en el poder de la ancestralidad legitimar y consolidar la expansión y fundamento del dominio cusqueño. Las fiestas funcionarían, por consiguiente, como catalizadores para ordenar tiempo y espacio conectando el paisaje del Cusco con el resto del Tawantinsuyu, algo que Farrington¹³ deja en claro a través del ejemplo del ritual de Qapak Hucha con la práctica de los sacrificios humanos. Parte del cuerpo y la sangre de los jóvenes y niños sacrificados se enviaban a ciudades muy distantes o a diferentes *waka* de importancia mayor como determinados picos montañosos.

La expansión inka implicó llevar su cosmovisión fuera del Cusco. Sitios como el gran Huánuco Pampa manifiesta una arquitectura especial concebida en vistas de las reuniones masivas oficiadas por los líderes políticos y religiosos. Los arqueólogos Morris y Thompson¹⁴ demostraron en sus estudios que los restos materiales de las excavaciones no se explican por fuera de estos contextos. De hecho en las épocas no festivas la ciudad misma contaba con poca dinámica y escasos habitantes, algo incoherente en vistas de la plaza más grande conocida para todo el territorio andino y uno de los *ushnu* más imponentes.

Estos imponentes asentamientos, ya sea por fuerza de sus propias construcciones, como por los referentes sagrados poderosos que resi-

dían cerca o aún dentro de los sitios, eran objeto de visitas masivas en varios momentos. El peregrinaje, un fenómeno social de traslado de personas desde su lugar de origen hacia el sitio de carácter sagrado, fue muy común en el mundo andino existiendo muchos centros famosos como, por ejemplo, la Isla del Sol y de la Luna en el lago Titicaca¹⁵. Por supuesto que estos sitios podrían vincularse a las fiestas masivas, muchas de las cuales coincidían con el calendario de fechas sacralizadas. Previo a la llegada a un sitio espiritualmente importante se ubicaban estaciones de parada donde realizar, por ejemplo, actos de purificación u ofrendas. El caso de Machu Pichu puede ser ejemplificador en este sentido con la multiplicidad de pequeños parajes y estaciones preparadas especialmente¹⁶.

El comensalismo político es un concepto que muy bien se articula con la idea de festividad y ritualidad andina aunque no necesariamente implique eventos masivos, ya que podrían existir varias otras formas de relaciones entre anfitriones y huéspedes, aún imbuidas de fuertes connotaciones políticas¹⁷. Pero la reunión festiva, cuyo principal aporte de recursos y logística era de incumbencia del Estado, era el contexto especial para lograr muchos ceremoniosos y protocolares compromisos y acuerdos. Las relaciones entabladas a partir de situaciones de comensalismo político vinculado a momentos festivos incluyen una gama amplia de roles, modos y formas de relación y objetivos. En general se pone en juego capital simbólico donde los roles de poder y el status pueden ser continuamente negociados, sostenidos o impugnados a través de este fenómeno de compartir la mesa circunstancial.

Desde la teoría social han surgido numerosas líneas de indagación que apuntan, justamente, hacia el rol del comensalismo político y la

¹¹ Morris, C. y Covey, A., 2003, La plaza central de Huánuco Pampa: espacio y transformación, En: Boletín de Arqueología PUCP, No. 7, pp. 133-149.

¹² Ver el análisis de Kaulicke, P., 2005, Las fiestas y sus residuos: algunas reflexiones finales, En: Boletín de Arqueología PUCP, No. 9, pp. 387-402.

¹³ Farrington, I., 1998 y 1999, *op. cit.*

¹⁴ Morris, C. y D. Thompson, 1985, "Huánuco Pampa, an inca city and its hinterland", Ed. Thames and Hudson.

¹⁵ De la Vega, E. y Stanish C., 2002, Los centros de peregrinaje como mecanismos de integración política en sociedades complejas del altiplano del Titicaca, En: Boletín de Arqueología PUCP No. 6, pp. 265-275.

¹⁶ Hyslop, J., 1990 *op. cit.*

¹⁷ Kennedy, J., 2012, Commensality and Labor in Terminal Ubaid Northern Mesopotamia En Journal of Ancient Studies, Special Volume 2, pp. 125-156; Pollock, S., 2012, Towards an Archaeology of Commensal Spaces. An Introduction, En: Journal of Ancient Studies, Special, Volume 2, pp. 1-20.

importancia de las festividades en la estructuración de relaciones sociales de poder y los procesos de complejidad social¹⁸. No solo porque al parecer han sido prácticas repetitivas en la vida de las comunidades del pasado, sino porque en la ejecución de las mismas se desnuda significativamente el entramado social. Desde aquí, por supuesto, se introducen en las esferas políticas, económicas y rituales al mismo tiempo, conformando un entramado de relaciones sociales de particular dinámica y relevancia en la estructura social. Pero con relación a lo específicamente político Dietler ha manifestado acertadamente que, sin revelarse únicamente como un dominio exclusivo de este campo, son las fiestas un excelente espacio social para verificar la representación y manipulación de las relaciones de poder entre las que se incluye, obviamente, la política en todo su esplendor. El comensalismo político, como componente fundamental de la estructura festiva, ha podido verificarse muy ampliamente en tiempo y espacio a lo largo de numerosos grupos sociales en todo el mundo. Fundamental como ejemplo son los estudios arqueológicos del sitio Pueblo Viejo Pucará en el valle de Lurín, Perú¹⁹. La mayor parte de los recintos atribuidos a la élite local articulada al Tawantinsuyu contaba con amplios espacios preparados para agasajar a invitados, quizás parientes o pares en la jerarquía social. Restos cuantitativamente importantes de comidas y bebidas han sido señalados como el resultado de estos convites. Ningún acuerdo político, aún una orden impartida, podía estar exenta de una manifestación clara de generosidad por parte del anfitrión. El invitado debía ser agasajado hasta la exageración, si era necesario. También era objeto de recepción de presentes y dones.

El mundo andino se torna un escenario muy interesante para indagar múltiples planos del comensalismo, incluso aquellos que a los ojos occidentales resultan inverosímiles. Bray presenta una propuesta donde, intentando rescatar las ontologías nativas inka, sugiere

¹⁸ Dietler, M., 2001, op. cit; Dietler, M. y Herbich, I., 2001, "Feast and labor mobilization", En: Dietler, M. y Hayden, B., "Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power", Smithsonian Institution Press, pp. 240-264, USA.

¹⁹ Makowski, K.; Córdoba, M.; Habetler, P. Y Lazárraga, M., 2005, La plaza y la fiesta: reflexiones acerca de la función de los patios en la arquitectura pública prehispánica de los períodos tardíos. En: Boletín de Arqueología PUCP, No. 9, pp. 297-333.

poner el foco no solo en las relaciones entre personas, sino también en lo que diera en llamar "sujetos no humanos". Estas entidades que por lo general se materializan en rocas sagradas *waka*, —aunque pueden existir de otra naturaleza— requieren del agasajo de las personas que buscan su beneficio y agradecimiento. Este tipo de comensalismo ritual debe tenerse presente al momento de evaluar contextos arqueológicos inka cuando restos de comidas y bebidas quemados y enterrados aparecen asociados a espacios no cotidianos²⁰.

En el mismo sentido, un elemento que resulta de capital interés al momento de evaluar las fiestas antiguas y la relación de comensalismo es el consumo de alcohol. Dietler²¹ ha puesto el foco sobre esto y remarca la amplitud de contextos donde el consumo de alcohol, en sus diferentes variantes, se manifiesta como parte fundamental de las relaciones sociales de la mayor parte de los grupos humanos sea en la actualidad como en el pasado. También es relevante la relación entre práctica política y consumo de alcohol. Según sus palabras, el consumo de alcohol como evento social, la parafernalia que rodea al mismo y el mundo simbólico que lo sustenta pueden convertirse en una herramienta política imprescindible. Esto se fundamenta en la cercana relación entre consumo de alcohol y hospitalidad y también como pieza clave en el mundo ritual. Generalmente el componente psicoactivo (etanol) como generador de estados mentales alterados le ha dado preeminencia en muchos contextos no cotidianos. En el mundo inka ha sido muy valorada la chicha, fundamentalmente la de maíz, en las fiestas donde su consumo fue masivo.

Otro concepto fundamental desde el cual es posible lograr un abordaje dinámico del proceso Inka y su búsqueda de legitimar y fundamentar su dominio es el de "ideología", tan difícil y esquivo en las ciencias sociales. Desde este mismo enfoque el arqueólogo chileno Uribe²² plantea que la integración lograda por el Tawantinsuyu en la región de Atacama tuvo un carácter esencialmente ideológico. Esto se catalizaría a través de un gran aparato de propaganda estatal

²⁰ Bray, T., 2012, op. cit.

²¹ Dietler, M., 2005, Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives, En: Annual Review of Anthropology, Volume 35, pp. 229-249.

concentrado en las fiestas redistributivas. Así, es posible rescatar varios puntos centrales del concepto de ideología que en mucho servirían para entender la estructura del Tawantinsuyu en las provincias. La noción de ideología no puede ser abordada solamente desde lo que Althusser²³ dio en llamar Aparatos Ideológicos del Estado, es decir el conjunto de instituciones y normas que operan para imponer el orden social dominante. Debe ser abordado, paralelamente, desde su costado más sutil donde más eficazmente funciona, es decir en el plano inconsciente de la naturalización de un orden social. El espacio ideológico en sentido estricto aparece en el momento en que el contenido de un discurso (verdadero o falso), es funcional respecto a alguna relación de dominación social de un modo no transparente. La lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva²⁴. Es probable, volviendo al planteo de Uribe para Chile, que el fenómeno ideológico haya sido uno de los componentes fundamentales de incorporación de las comunidades locales al Tawantinsuyu. En este sentido, quizás, las expresiones que los arqueólogos reconocen como objetos de cerámica de tipo Inka local, Inka mixto o aún sincretismos²⁵ evidencian de esto último, más que intentos de imitación o copia mal logradas de los objetos cusqueños.

La materialidad de las fiestas

A pesar de resultar muy atractivos y útiles los estudios antropológicos de las fiestas, ya sea desde el campo de la etnografía o la etno-

historia, para abordarlos desde la arqueología es necesario tener muy claro qué tipo de evidencia se manifiestan como residuos de estas particulares prácticas. Varios elementos pueden servir particularmente aunque lo más apropiado es su estudio relacional y contextual.

La cerámica se transforma en un muy buen indicador arqueológico. Particularmente para el fenómeno inka, la producción y consumo de comidas y bebidas en dichos eventos, estudiado a través de la morfología de vasijas cerámicas de carácter estatal, pudo establecer resultados inmejorables para evaluar los modos de intervención política en las provincias y el alto grado de simbolismo, ritual y comensalismo implicado²⁶.

Independientemente, el análisis arquitectónico, sobre todo en los sitios de Perú, ha permitido diferenciar el período de apogeo Inka de los momentos previos, puntualizando en un aspecto muy importante relativo a la socialización del espacio. Es notoria una búsqueda de apertura comunal de los espacios para dar participación activa a todos los estamentos sociales en las festividades financiadas por el Estado²⁷. Este sería el rol fundamental de las amplias plazas o *hawkaipata*, uno de los aspectos más destacados de la arquitectura inka. Moore ha demostrado, a través de una comparación directa con otras plazas preinkaicas, que el Tawantinsuyu se esforzó por construir grandes espacios abiertos en sitios donde las festividades más importantes del Estado debían desplegar un espacio central, anclaje desde el cual se desarrollaran las actividades con mayor exposición. Son numerosos los asentamientos inka con grandes plazas encontrándose entre las más destacables la de Pumpu y Huánuco Pampa. De esta última, el extenso trabajo arqueológico ha demostrado fehacientemente su poder escenográfico donde se llevaban a cabo las fiestas más trascendentales²⁸.

²² Uribe, M., 2004, "El Inka y el poder como problemas de la arqueología del Norte Grande de Chile", Chungara, Revista de Arqueología Chilena, Volumen 36, No. 2, pp. 313-324.

²³ Althusser, L., 2003 [1969], "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En: S. Žižek (comp.), "Ideología. Un mapa de la cuestión". Fondo de Cultura Económica, pp. 115-155, Buenos Aires.

²⁴ Žižek, S., 2003, "El espectro de la ideología", En: Žižek, S. (comp.) "Ideología. Un mapa de la cuestión". Fondo de cultura Económica, pp. 7-42. Buenos Aires.

²⁵ Calderari, M. y V. Williams, 1991, "Re-evaluación de los estilos cerámicos del noroeste argentino", *Comechingonia*, Año 9, Número especial, Pp. 75-95; Páez, M. y Giovannetti, M., 2008, "Intersecciones y síntesis: sincretismos en los platos del período inkaico en el noroeste argentino", *Arqueología Suramericana*, Vol. 4, No. 2, pp. 169-190.

²⁶ Bray, T., 2003, "Inka pottery as culinary equipment: food, feasting and gender in imperial state design", *Latin American Antiquity* 14 (1), pp. 3-28; Bray, T., 2004, "La alfarería imperial inka: una comparación entre la cerámica estatal del área de Cuzco y la cerámica de las provincias", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 36, No. 2, pp. 365-374.

²⁷ Moore, J., 1996, "The archaeology of plazas and the proxemics of ritual: three andean traditions", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No. 4, pp. 789-802.

²⁸ Morris, C. y A. Covey, 2003, op. cit.

Si bien para muchas comunidades andinas preinkaicas estos espacios jugaban roles de integración y congregación comunal, es con la expansión inkaica que adquiere un carácter panandino el discurso de apropiación del pasado y los ancestros posicionando al Estado en el centro del esquema jerárquico²⁹.

Las vías de acceso a los sitios donde se realizaban las festividades pueden hacer un aporte significativo a la configuración espacial. Si bien este es un criterio relativo al tipo de fiesta y su relación directa con los espacios elegidos –puede suceder que un espacio sagrado, pero de acceso relativamente dificultoso, sea culturalmente adecuado para la reunión como en el caso de Nevados de Aconquija a 4200 m de altura³⁰– un sitio con múltiples ingresos desde varias direcciones que confluyen puede reflejar una representación de la importancia y necesidad de facilitar el arribo y acceso. El transporte de objetos a manera de regalos u ofrendas puede ser un indicador interesante para evaluar el arribo de contingentes foráneos, incluso su posible procedencia.

Otros elementos arquitectónicos y del paisaje podrían vincularse rápidamente con las fiestas o las reuniones en tiempos inkaicos. Sobre todo asumiendo, por un lado, que la práctica festiva en sociedades precapitalistas mantiene fuertes vínculos con los rituales y ceremoniales, y por el otro, la connotación sagrada que el universo cosmológico inka reservaba a las entidades como cerros, rocas, cuevas o ríos o lagunas. La noción de asentamientos a la manera de Nuevos Cusco se relaciona justamente con la búsqueda de replicar analógica y simbólicamente el paisaje sagrado de la capital Inka. Esto se presentaba, sobre todo, en las orientaciones principales de los sitios y sus componentes hacia picos o accidentes geográficos sagrados estructurando el espacio dentro de la cosmología cusqueña. A través de la arquitectura, representaciones antrópicas de algunas de estas entidades pueden figurarse en el caso de los *ushnu* –como fuera analizado en el

capítulo anterior– plataformas ceremoniales o bloques rocosos siempre vinculadas a las plazas. Pero otros edificios arquitectónicos revestían una importancia de una jerarquía análoga. Ciertos recintos, como las *kallanka*, tenían un papel fundamental en las reuniones sociales a manera de asambleas. Mucho más largos que anchos, estos “galpones o cabildos” representan espacios idóneos para lo que Sternfeld³¹ denomina asambleas de las autoridades locales básicas. Reuniones donde se debatían y tomaban decisiones importantes en materia política y social, circulando la chicha en cantidades importantes.

Es necesario disponer para las fiestas de suministros básicos en grandes cantidades, sobre todo cultivos y carne para las comidas, así como para confeccionar bebidas alcohólicas. Vinculándolo con la arquitectura, es importante ubicar los almacenes donde se guardaban estos víveres necesarios. Los almacenes *qolqa* del Tawantinsuyu fueron una de sus obsesiones y cientos de sitios presentan la clásica arquitectura de planta circular o rectangular³². En Huánuco Pampa fue posible almacenar gran parte de los recursos comestibles para las fiestas gracias al amplio despliegue de almacenes sobre las laderas de los cerros³³.

Relacionado al fenómeno del abastecimiento de recursos no puede desconocerse la esfera productiva de cultivos. La mejor evidencia siempre son los campos agrícolas. En la arqueología andina vestigios muy visibles se destacan en las laderas que fueron usadas para cultivar. Se les conoce como andenes y muchos cronistas españoles afirmaron que en los tiempos del Inka fueron fundamentales para el maíz³⁴. Se esperaría que un consumo a gran escala de chicha y comidas requirieran de campos de cultivo relativamente cercanos aunque no se descarta el hecho de que algunos granos y productos desecados pudieran transportarse desde grandes distancias.

Pero no solamente los espacios de producción de cultivos son necesarios sino que el proceso debería continuar con una materialidad

²⁹ Nielsen, A., 2006, “Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preinkaicas de los Andes Circumpuneños”. Estudios Atacameños nro. 31. Universidad Católica del Norte, pp. 63-89.

³⁰ Ver Hyslop, J. y J. Schobinger, 1991, Las ruinas inkaicas de los Nevados de Aconquija, En: El Imperio Inka, Actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnohistóricos, Comechingonia, Año 9, Número Especial, pp. 17-30.

³¹ Sternfeld, G., 2007, *op. cit.*

³² Morris, C., 1992, The technology of highland inka food storage, En: Le Vine, T. (Ed.) Inka Storage System. University of Oklahoma Press, pp. 237-258.

³³ Morris, C. y D. Thompson, 1985, *op. cit.*

³⁴ Murra, J., 1978, *op. cit.*

relacionada a los contextos de producción de bebidas y comidas. En el caso de la chicha el trabajo de Moore³⁵ para los espacios de producción de Manchán, en la costa norte de Perú, presenta interesantes resultados desde sus excavaciones. Al mismo tiempo busca correlatos materiales en las fuentes etnográficas y etnohistóricas. Así surge una fórmula donde tres pasos mínimos y fundamentales se deben tener en cuenta al momento de evaluar evidencia acerca de la chicha. Primero, la preparación que implica el desgranado del maíz, el malteado (germinación) en el caso de la chicha de jora y la molienda. Aquí es importante reconocer espacios y herramientas. Lugares abiertos como patios para el desgranado, remojo y secado de grandes cantidades de maíz. Elementos residuales como los marlos y elementos de uso como los morteros para triturar los granos. El segundo paso es la cocción que puede variar en tiempos de 12 a 48 horas. Fogones, carbón, cucharones, vasijas con marcas de exposición al fuego fueron restos esperables de hallar como evidencia de estas actividades. La arqueóloga Hayashida³⁶ remarca que grandes y gruesas vasijas son usadas para cocinar cantidades importantes de chicha. El tercer paso es el de la separación del líquido puro de los subproductos residuales. Estos estaban compuestos de fragmentos de granos de maíz partidos, así como restos de pellejo y cúpulas del grano (parte de inserción al marlo). Estos residuos, así como elementos para el colado y filtrado hechos de tejidos de hilo y fibras vegetales, pueden conformar evidencia material arqueológica. Hay que agregar el verdadero paso final, el del consumo, que puede representarse a través de los contenedores para el servido y consumo propiamente dicho. Los aríbalos inka, vasos *qero* y *p'uku* serían parte de este conjunto³⁷. Las grandes cantidades de restos de aríbalos en la plaza de Huánuco Pampa llevaron a Morris y Covey a inferir masivas multitudes en las fiestas del estado. Pero para inferir multitudes es necesario puntuali-

³⁵ Moore, J., 1989, "Pre-Hispanic beer in Coastal Peru: technology and social context of prehistoric production", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 91, No. 3, pp. 682-695.

³⁶ Hayashida, F., 2008, "Ancient beer and modern brewers: Ethnoarchaeological observations of chicha production in two regions of the North Coast of Peru", *Journal of Anthropological Archaeology* 27, pp. 161-174.

³⁷ Bray, T., 2003, *op. cit.*

zar sobre las escalas. Pollock³⁸ se introduce en esto justamente desde una crítica al concepto de comensalismo. Existían varias categorías de comensalismo siendo la más usual compartir una mesa dentro de una unidad doméstica, siendo la escala más elemental y probablemente la más común. Pero para hablar de fiestas comunales esta escala se superaba dramáticamente y los restos materiales de cada caso debían diferenciarse significativamente. Por ende un análisis cuantitativo se vuelve fundamental en este punto dado que no fue suficiente encontrar algunas piezas aisladas en números reducidos. Si se piensa en recipientes para movilizar y servir la chicha como los aríbalos, se debe esperar hallar una gran cantidad de los mismos, aunque con seguridad en fragmentos.

Debe ser posible distinguir espacios de descarte de escala doméstica de otros de descarte masivo a partir de restos de comidas, fogones, fragmentos de piezas rotas entre otros elementos participantes. El mismo criterio debe usarse para los espacios de producción de comidas y bebidas ya que la escala debería exceder drásticamente las cocinas domésticas. El trabajo de Pastor³⁹ en las sierras de Córdoba identificando espacios de agregación social cercanos a grandes morteros múltiples, muestra un buen ejemplo de marcadores con alta visibilidad arqueológica directamente relacionados a las festividades y rituales.

La materialidad del comensalismo se debate en la distinción entre espacios de comensalismo doméstico y espacios de comensalismo especiales. Sobre todo pensando que el comensalismo político estaba ampliamente desplegado como práctica de protocolo y diplomacia política en el mundo Inka⁴⁰. Estos espacios pueden distinguirse por

³⁸ Pollock, S., 2012, *op. cit.*

³⁹ Pastor, S., 2007, Juntas y cazaderos las actividades grupales y la reproducción de las sociedades prehispánicas de las sierras centrales de Argentina, En: *Procesos prehispánicos en el sur andino. La vida, la comunidad, el territorio*, Nielsen A. Rivolta R. Seldes V. Vázquez M. y Mercolli, P. Editorial Brujas, pp. 361-376, Córdoba.

⁴⁰ Morris, C. y A. Covey, 2003, *op. cit.*; Bray, T., 2003, *op. cit.*; Dillehay, T., 2003, El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de los banquetes políticos, En: *Boletín de Arqueología*, PUPC, No. 7, pp. 355-363; Dietler, M., 2005, Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives, En: *Annual Review of Anthropology* Volume 35, pp. 229-249.

los tipos de objetos utilizados sobre todo en el despliegue protocolar y ritual de la comida y bebida. Por ejemplo el acto de beber la chicha tenía recipientes lujosos *-gero-* de madera o metal, este último para el brindis entre gobernantes e incluso para con las deidades. Otros objetos lujosos podían intervenir, ya sean utilizados en el mismo acto o como parte del intercambio de obsequios. También es posible que estos lugares frecuentados por personajes de alta jerarquía manejaran comúnmente objetos de lujo. En este sentido sería preciso poner atención sobre bienes de regiones distantes. La cerámica puede ser un buen indicador ya que se reconocería estilísticamente. Pero también objetos fabricados en materiales exóticos como por ejemplo las conchas de molusco *Spondylus*, objetos de metal o piedras raras, algo esperable en el mundo de las jerarquías inka.

Elementos arqueológicos de las antiguas fiestas en El Shincal

Parte por parte, se presentará a continuación evidencia empírica que se puede integrar para contrastar el supuesto acerca del sitio El Shincal como nodo neurálgico inka donde se celebraban las principales fiestas dentro del dominio regional. Materialidad arquitectónica y artefactual —principalmente por los aportes que imponen los estudios sobre cerámica arqueológica— deben combinarse primero para dar paso en el siguiente capítulo a los contextos de producción de chicha, intentando de esta forma, aportar conocimientos sobre un escenario social fundamental para entender el sur del Tawantinsuyu.

La plaza central o hawkaypata

La gran concentración de personas requiere, generalmente, de espacios amplios. Los patrones culturales inka no fueron una excepción de esta regla. Se apuntaba previamente que la evolución de los patrones andinos arquitectónicos prehispánicos marcan una diferencia en cuanto al espacio público⁴¹. La apertura de grandes plazas para la recepción de participantes se vuelve floreciente en este período. Esto

⁴¹ Moore, J., 1996, *op. cit.*

no implica que no existieran pautas disciplinadas para la ubicación en estos espacios, idea que pone dudas sobre una supuesta concentración caótica esperable en fiestas de relajación de las normas sociales habituales. Por ello mismo, es muy difícil calcular la cantidad de participantes en una fiesta con la única referencia de la superficie de una plaza⁴². Algunos cronistas testifican un orden preciso de la ubicación de las personas de acuerdo a su grupo de pertenencia, además de la necesidad de espacio para representar diferentes obras de carácter artístico musical, teatral o ceremonial. Aun así la plaza de El Shincal es una de las más grandes respecto a las existentes, superando a cualquiera de las hoy conocidas para el Qollasuyu. Posee poco más de 30.000 m² producto de sus casi exactos 175 m de largo de cada lado que conforman un cuadrado (figura 29). Su orientación, también sorprendente, se desvía apenas 3° del eje cardinal norte-sur, aunque esto quizás tenga que ver con la dirección del eje magnético, dándonos una pista de que poseían algún tipo de instrumental similar a la brújula.

Esta plaza posee varios elementos arquitectónicos que dan cuenta del carácter público de la misma así como la posibilidad de escenificación de la política y la ritualidad. En primer lugar se impone el *ushnu* casi en el centro (figura 40). Además de ser el eje real y simbólico de todo el sitio, también se expone como un teatro de alta visibilidad. Las ceremonias oficiadas por sacerdotes y gobernantes podían ser observadas muy bien desde cualquier ángulo dentro de la plaza. Más allá, las distancias dificultan tal visión. Posee además el gran edificio *kallanka* sobre la esquina sudoeste (figura 41). Esta gran construcción había funcionado como punto de reunión para eventos de carácter político y religioso. Se sabe que se oficiaban asambleas donde se discutían y negociaban cuestiones importantes acerca de la organización laboral, entre otras de igual trascendencia.

⁴² Ver los cálculos y suposiciones de Raffino, 2010, *La Domesticación del Paisaje*, En: Bárcena y Chiavazza Eds., *Arqueología Argentina en el bicentenario de la Revolución de Mayo*, FFyL, UNCu-INCIHUSA. Es el único trabajo que hace referencia a las festividades en El Shincal, tomando las ideas de la tesis doctoral de Giovannetti, M., 2009, *Articulación entre el sistema agrícola, sistema de irrigación y áreas de molienda como medida del grado de ocupación Inka en El Shincal y Los Colorados (Valle de Hualfín, Provincia de Catamarca)*. FCNyM-UNLP, sin hacer mención de la misma.



Figura 40. Vista de la plaza hawkaypata con el ushnu en el centro y el Cerro Aterrizado Oriental al fondo

Las entradas a la plaza no se disponen al azar (plano de la figura 29). Se ubican ambas sobre un único cuadrante al sudoeste, al igual que el acueducto, la *kallanka* y uno de los extremos del muro portal de posible vinculación solar. Las entradas introducen en una perspectiva nada simple, ya que no se trata de aperturas sencillas, sino que exponen, en un corto recorrido, una división dual excluyendo los recorridos rectos o lineales, resaltando, al contrario, los cambios de dirección, quiebres y zig zag. Es de suponerse, a partir de estas particularidades, que el ingreso a la plaza requería de aspectos rituales, ceremoniosos o protocolares. No excluye un carácter masivo, sino que probablemente el participar de las actividades de la plaza requiriera de cierta disciplina y preparación previa.

El muro portal ubicado cercano a la entrada del sudoeste posee una casi perfecta orientación norte-sur (figura 42). Además se divide en cinco segmentos similares a partir de la presencia de cuatro vanos o puertas. La *kallanka* también posee cuatro puertas ubicadas sobre su cara norte, un dato no menor pensando en que ambos se encuentran dentro de la plaza. Permitiendo especular, que quizás se relacionen con derechos u obligaciones de ingresos o traspasos por una

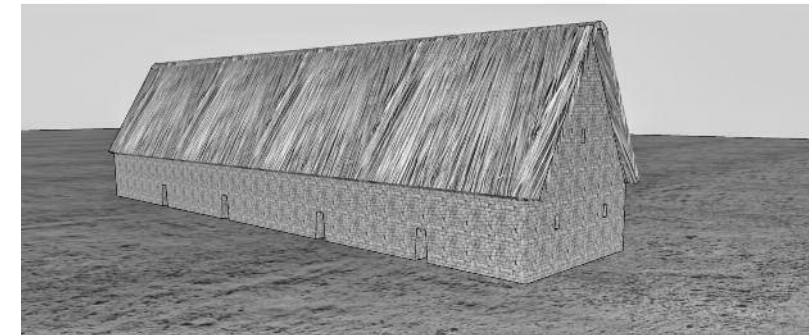
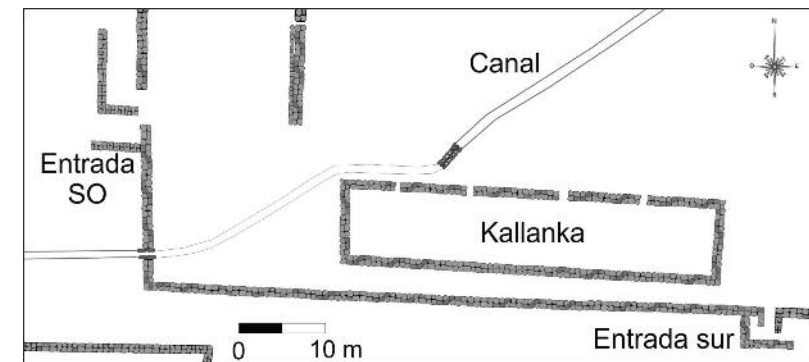


Figura 41. Kallanka de El Shincal. Plano, reconstrucción 3D y fotografía del interior de la estructura.

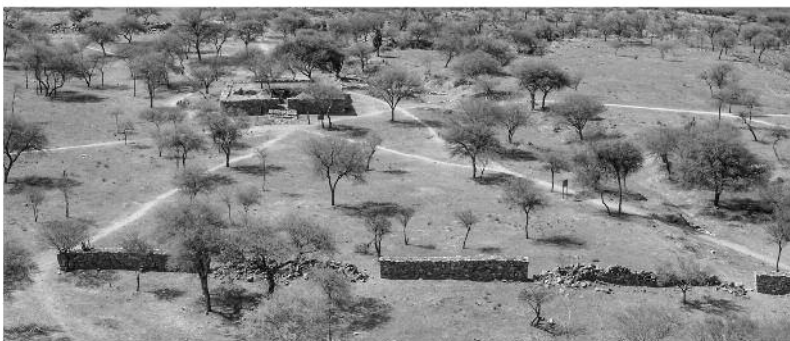
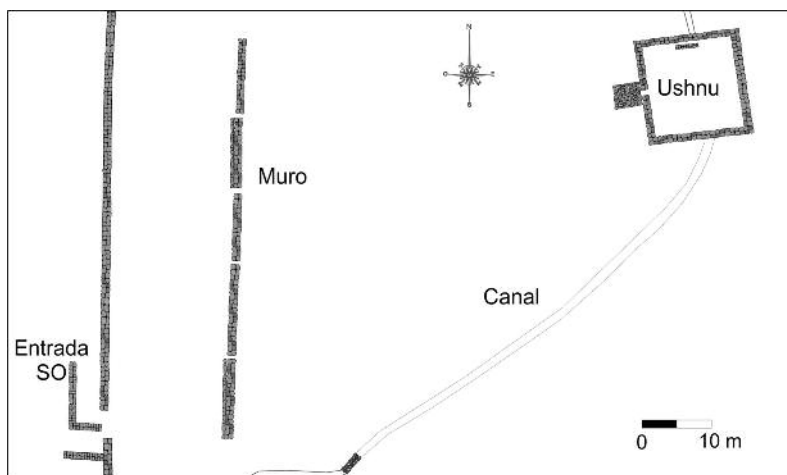


Figura 42. Muro con 4 portales dentro de la gran plaza, alineado Norte-sur. Plano y fotografías desde fuera y dentro de la plaza

determinada puerta de acuerdo a la jerarquía u origen del ingresante. Cada portal, a su vez, podría relacionarse a marcadores de luces y sombras solares con vistas a su orientación, idea que requiere investigaciones minuciosas que se están desarrollando actualmente.⁴³

El interior de la plaza podría albergar un máximo de 30.000 personas aunque por supuesto se debe tener presente un ordenamiento de las personas que con seguridad reduciría ese número. Aun así es una cifra extraordinaria que sumada a los espacios abiertos por fuera, pueden llevar a cálculos de participantes en las fiestas que superen las 40.000 o 50.000 personas.

Los almacenes qolqa

Una de las características que siempre es remarcada acerca de la organización económica del Tawantinsuyu es su planificación en materia de almacenamiento. Todos los sitios importantes tanto los centros administrativos o cultivos como las postas *tamp'u* en el camino inka poseían conjuntos de almacenes llamados *qolqa*. Eran producto de un específico conocimiento ingenieril de la preservación de productos alimenticios aunque los cronistas detallan que todo tipo de bienes se guardaban dentro, como por ejemplo calzados, ropas, herramientas o armas. Se construían básicamente con dos formas sistemáticas, existiendo de base circular y cuadrangular. Se ha descubierto que, al menos las estudiadas en Perú, poseían canales internos y ductos de ventilación cuya función se relacionaba con el manejo de la humedad y la temperatura⁴⁴. En Huánuco Pampa aparecen cientos dispuestas en hileras y ubicadas sobre las laderas circundantes, una característica que se vinculaba con el aprovechamiento de los vientos secos. Hay que recordar que en este sitio las festividades estatales eran

⁴³ En la actualidad se encuentra en marcha una tesis doctoral que tiene como objetivo el estudio de las relaciones arqueoastrónomicas, tanto de la arquitectura, como del paisaje de cerros y otros referentes. Corrado, G., 2015, "Paisaje y astronomía inka en el sur del Tawantinsuyu: El Shincal de Quimivil (Catamarca, Argentina)". Dirección Giovannetti, M. y S. Iwanisewski. FCNyM-UNLP.

⁴⁴ Morris, C., 1992, The Technology of Highland Inka Food Storage. En: LeVine, T. (Ed) Inka Storage Systems. University of Oklahoma Press, pp. 237-258, USA.

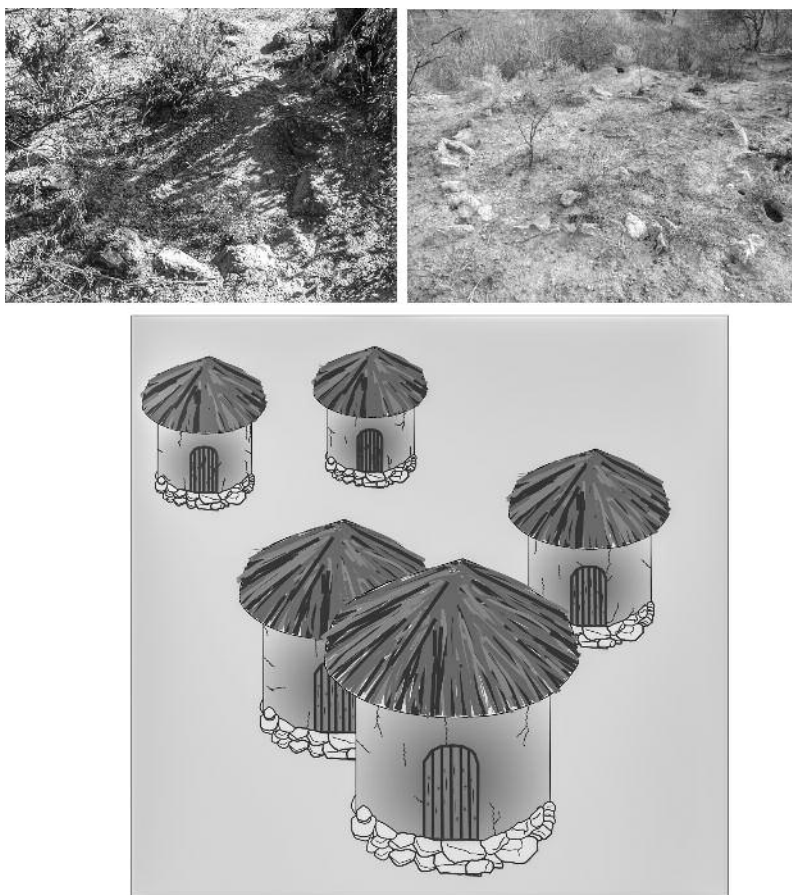


Figura 43. Bases circulares de roca de almacenes qolqa en El Shincal. Abajo reconstrucción inferida de su forma original

el objetivo principal de tal despliegue. En el noreste argentino existen muchos ejemplos de sitios con almacenes *qolqa* como se apuntó en el capítulo 3. El Shincal mantuvo por un tiempo cierta confusión acerca de la cantidad existente en las laderas circundantes de los cerros ceremoniales aterrazados. Raffino nunca postuló más de una veintena de estructuras⁴⁵. Se acercaron a un número real Williams y D'altroy en una visita al sitio al comienzo de la década de 1990, información

⁴⁵ Raffino, R., 2004, op. cit.

publicada por Snead⁴⁶. Los trabajos de los últimos años demostraron que existe una cantidad que posiblemente supere los 78 ejemplares relevados (ver mapa de la figura 6). Son estructuras circulares que solo conservan cimientos de roca de no más de treinta centímetros de alto. Por arriba con seguridad se construía en adobe y posiblemente techo de paja (figura 43).

En el capítulo siguiente se exponen los conjuntos de morteros múltiples que funcionaron como factorías para una gran producción de comidas y bebidas. Las materias primas, considerando que se trataba de cultivos como el maíz y vainas de algarroba producto de la recolección en los meses de febrero y marzo, debían ser almacenadas en estas estructuras circulares. El maíz posiblemente fuera depositado en bolsas o cántaros después de haber sido desgranado previamente, a juzgar por la evidencia encontrada en los morteros.

Campos de cultivo y bosques de recolección

Pensar en cantidades masivas de personas pasando momentos de consumo de alimentos, abundancia dionisiaca, implica concebir un momento previo de importante producción agrícola. En los Andes, el maíz como primer producto seguido por leguminosas como el poroto, el ají, tubérculos como la papa y varios tipos de zapallos. Pero, al mismo tiempo, se debe prestar cuidadosa atención a la amplia franja de bosque nativo de algarroba, chañar y otros recursos silvestres. Décadas de estudios arqueológicos y etnohistóricos ponen en evidencia que su aporte a la dieta nativa era tan importante como los cultivos. En este sentido, el cono aluvial del Quimivil se percibe como un espacio con un microclima especial con un promedio anual de lluvias de 200 mm anuales, – superando los 120 mm anuales para la región circundante– abundante en árboles de algarroba negra y blanca (*Prosopis nigra* y *Prosopis alba*), chañar (*Geoffroea decorticans*), talas (*Celtis tala*) y mistol (*Zizipus mistol*). Este bosque con especies arbóreas de frutos comestibles sin

⁴⁶ Snead, J., 1992, "Imperial infrastructure and the Inka State storage system", En: Le Vine, T. (Ed.) *Inka Storage Sistem*. University of Oklahoma Press, pp. 62-106, USA.

duda fue uno de los atractivos por los cuales las poblaciones prehispánicas lo tuvieron por obsequio de la *pachamama*. El río Quimivil de agua permanente, sumado al río Hondo, que según estudios históricos hace 500 años había tenido un caudal importante⁴⁷, hace de la región una especie de paraíso para los cultivos. Restos de canales de regadío y campos delimitados con muros de piedra, han sido estudiados recientemente⁴⁸. Una densa red de canales de diferentes caudales, de los cuales solo sobreviven tramos cortos, capturaba el agua de los ríos para llevarla directamente a las melgas donde florecían y fructificaban el maíz, el poroto, calabazas y probablemente ají. La agricultura moderna de la nuez ha destruido mucho de estos antiguos vestigios. De lo que fueran campos agrícolas se han podido registrar largas hileras de rocas sin trabajar apiladas unas a otras, generalmente no superiores a un metro de alto que sirvieron para delimitar y como sostén estructural. Sobre los bordes de cursos intermitentes de agua hacen de refuerzo para evitar la erosión. De los canales solo existe actualmente pocos tramos, uno de ellos bien preservado cerca de las ruinas principales contra el faldeo del cerro Divisadero (ver capítulo 7).

Sin duda la más espectacular obra de ingeniería hidráulica del cono aluvial está representada por el complejo Piedra Raja a poco más de 3 km al sudeste de El Shincal. Se trata de un tramo de canal grabado íntegramente en el cerro que distribuye agua en tres direcciones diferentes. Se presentará con detalle en el capítulo 7, pero debe considerársele, al mismo tiempo que, una obra hidráulica posiblemente vinculada al regadío de los campos de cultivo del cono aluvial, un espacio de alto valor ritual.

Lamentablemente la agricultura moderna no permite apreciar con precisión la verdadera magnitud que pudieron haber tenido estos campos de cultivo cercanos al sitio capital. Para ello es necesario desplazarse unos 16 km remontando el río Quimivil, caminando los pocos vestigios sobrevivientes de lo que fuera una senda inka (figura 44),

⁴⁷ Vera, J., 1950, Catamarca y las ciudades de Londres, Publicaciones de la sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires.

⁴⁸ Giovannetti, M., 2015, Agricultura, regadío y molienda en una capital incaica, Los sitios El Shincal y Los Colorados, noroeste argentino. BAR International Series 2702. Archaeopress.

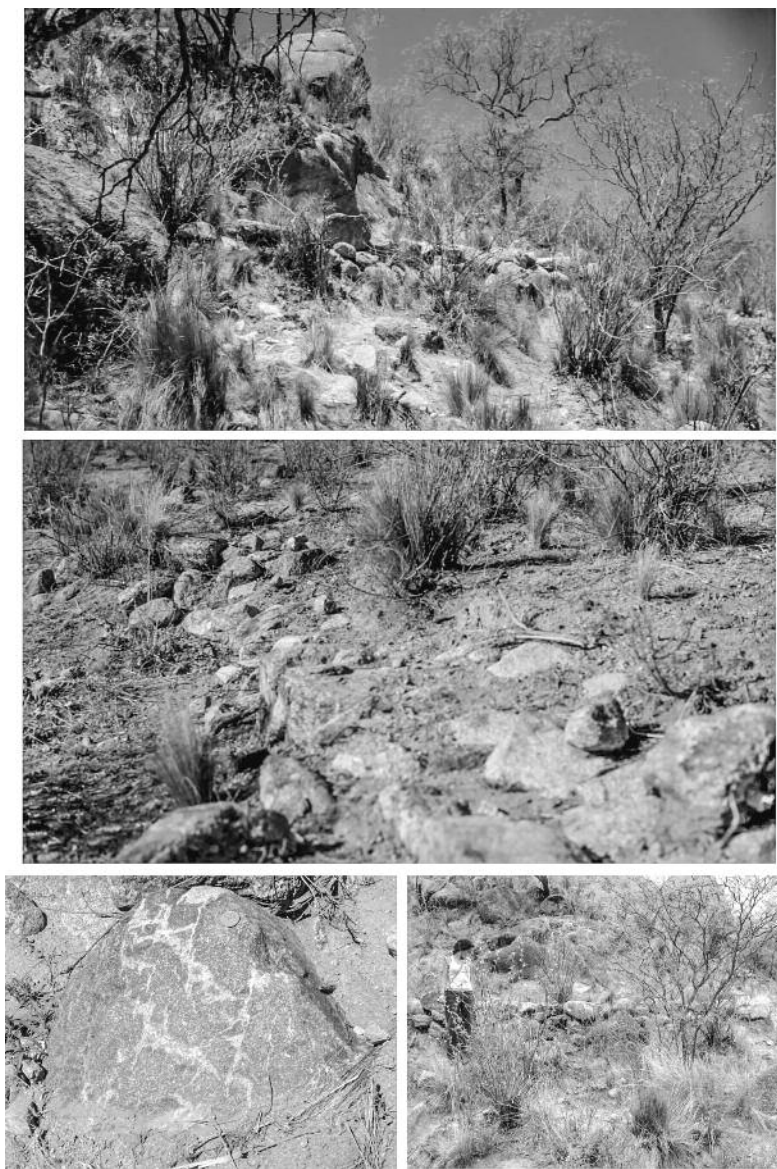


Figura 44. Restos del camino del Inka, tramo El Shincal-Los Colorados. Se observan muros de contención para tramos sobre la ladera y empedrados para sectores llanos. También marcadores con arte rupestre con figuras de camélidos.

para llegar a la gran extensión de arquitectura agrícola del asentamiento de Los Colorados (figura 45). Este sitio se compone casi en su totalidad de andenes y terrazas agrícolas, la mayoría construidas sobre las laderas empinadas, con la famosa técnica andina de la andenería escalonada (figura 46). Se trata de paredes casi verticales de poco más de un metro de altura que se usan para contener el relleno de tierra fértil que se colocan entre esta y la pared de la ladera. Uno bajo el otro, tapizan los cerros. Los Colorados, excede las 300 hectáreas de campos agrícolas, se ha encontrado muy poca evidencia de habitación en el lugar. Apenas una pequeña parada de unas pocas habitaciones en la bifurcación del camino. Las excavaciones demostraron que una reutilización del siglo XIX y XX de las estructuras arqueológicas de época inka se superpuso a lo que fueron espacios de descanso para los viajeros o habitaciones para unos pocos miembros designados para controlar los cultivos, dado que los agricultores no vivían en el lugar⁴⁹.



Figura 45. Vista panorámica del valle donde se ubica el sitio Los Colorados.

⁴⁹ Los detalles de la investigación de este sitio pueden encontrarse en Giovannetti, M. 2015 *op. cit.*



Figura 46. Arquitectura de los andenes de cultivo. Muros verticales de contención tapizando las laderas de los cerros

Si bien es notoria la transformación inka en cuanto al aumento de la capacidad agrícola, los resultados de los estudios de la cerámica y algunos patrones arquitectónicos detectados en restringidos lugares específicos, demuestran que este espacio fue producto de la explotación agrícola desde tiempos muy tempranos remontándose hasta el comienzo de la era.

El Valle de Hualfín distante apenas unas decenas de kilómetros de Los Colorados, tiene una rica historia de poblaciones autóctonas. El período Tardío, caracterizado por la era donde vivieron los grupos que luego fueron introducidos al Tawantinsuyu, rebalsa en vestigios de campos agrícolas, sobre todo en los sitios de Carrizal de Azampay

y aledaños⁵⁰. Es probable que los trabajadores asignados a trabajar las tierras de Los Colorados hayan sido estos expertos agricultores. La mayoría de los estilos cerámicos recolectados entre los andenes y en las pocas habitaciones residenciales dan cuenta de una mayoría de vasijas Belén, las más comunes de la región.

En síntesis, pensando en la masiva cantidad de alimentos cultivados requeridos en las reuniones festivas y ceremonias, es muy probable que su origen agrícola estuviera en los campos de cultivo del cono aluvial y de Los Colorados. El camino directo que parece conectar estos terrenos con El Shincal da la pauta de su permanente relación. Los almacenes *golqa* de los cerros bajos pudieron ser el destino intermedio de parte de esa producción, para culminar, en parte, en los grandes morteros que rodean el sitio. Quizás también hayan servido de reaseguro para momentos de escases de las poblaciones cercanas, práctica que muchos cronistas antiguos señalan como política inka. Pero la mayoría de la producción debe haberse concebido como recursos del Estado para dar financiamiento a sus obligaciones recurrentes. Esto debe haber incluido la alimentación de quienes residían permanentemente –probablemente no más de 200 personas–, el culto y las festividades.

La evidencia de la cerámica

Desde los inicios de las investigaciones en el año 1952 por A. R. González hasta la actualidad, son miles los fragmentos cerámicos que se han recuperado del sitio arqueológico. Se apuntó previamente la importancia de este tipo de objeto dado que las vasijas contenedoras y de cocina comunican prácticas culturales en varios niveles. Por una parte su expresión utilitaria donde es posible reconocer rasgos de cocción de alimentos o de contención de líquidos para el caso de las que participan del circuito culinario. Pero también existieron objetos votivos que acompañaron a los muertos en sus tumbas o incluso artefactos para fumar diferentes sustancias en ritos de curación o adivinación mística. Los símbolos impresos como grabados o pintura también

⁵⁰ Balesta, B., N. Zagorodny y F. Wynveldt, 2011, La configuración del paisaje Belén (valle de Hualfin, Catamarca), Revista Relaciones de la SAA, Tomo XXXVI, pp. 149-175.

comunican prácticas. Se puede discernir un origen aproximado tanto temporal como geográfico e incluso elementos de status social. En este sentido se sabe que la presencia de cerámica de estilos inka era indicadora de una fuerte injerencia estatal en los sitios de provincia⁵¹. Mientras que en el Cusco existía una variedad muy amplia de formas y decoraciones, para las provincias son comunes pocos diseños entre los que se cuentan los aríbalos, platos bajos, jarritas de asa cinta y ollitas denominadas pie de compotera. Casualmente, cuando aparece una proporción importante de botellones aríbalos, de los cuales se estima que su función principal era almacenar, transportar y servir la chicha, se habla de espacios de festividad⁵².

En El Shincal hubo muchos contextos diferentes donde se registró cerámica tanto de excavaciones como de recolecciones superficiales. Se excavaron habitaciones, espacios públicos ceremoniales y patios⁵³. Pero ninguno brindó la calidad de información de un lugar particular, llamado “Sector de Descarte”, irrelevante en cuanto a arquitectura, pero que aparentemente, daría cuenta de un espacio concreto donde muchas piezas fueron arrojadas. Sobre el sector sudoeste, cercano a las estructuras del Complejo 19 (ver mapa de la figura 6), un espacio cerrado por la ladera del cerro Divisadero, presentó una inusual acumulación de fragmentos cerámicos, varios de ellos de gran tamaño. Una muestra de 778 fragmentos fue estudiada para conocer frecuencias de tipos cerámicos, inferencia de formas de las vasijas y posibles rasgos de uso. Si bien una pieza completa brinda la mejor información, el estudio de fragmentos no puede ser desestimado, dado que aún mantienen muchas características que, cuando se cuenta con una cantidad significativa, dan pistas de los circuitos de actividades donde fluyeron estos objetos cerámicos. Por ello mismo el gráfico de la figura 47 indica, por ejemplo, cuales tipos de vasijas fueron las más frecuentes en prácticas no restringidas a un

⁵¹ Bray, B., 2003 y 2004, *op. cit.*

⁵² Bray, B., 2003 *op. cit.*

⁵³ Gonazález, A. R., 1966, *op. cit.*; Raffino, R., 2004, *op. cit.*; Giovannetti M., Spina J., Cochero G., Corrado G., Aljanati L., Valderrama M., 2012, “Nuevos estudios en el sector “Casa del Kuraka” del sitio El Shincal de Quimivil (Dpto. Belén, prov. Catamarca, Argentina)”, Revista Inka Llaqta No. 3, pp. 161-190, Lima, Perú.

espacio arquitectónico particular. La hipótesis más razonable conduce a interpretaciones de uso y descarte de objetos en los contextos de reuniones festivas, que luego de este uso y posterior ruptura, fueron arrojados en un sector vacío de construcciones.

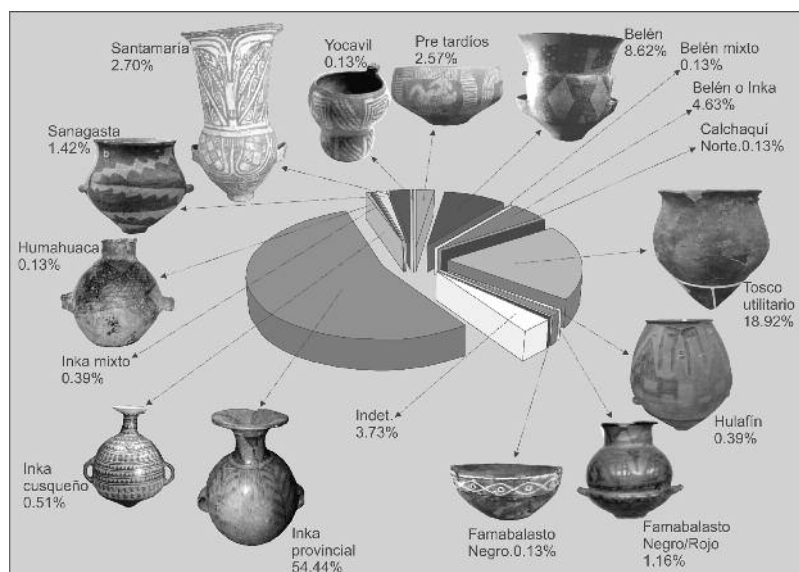


Figura 47. Gráfico representando las tendencias porcentuales de los estilos cerámicos identificados en la Zona de Descarte a partir de un N=805. Las imágenes de las piezas completas se exponen a maneja ilustrativa⁵⁴

El primer dato que sobresale del conteo proporcional de los tipos cerámicos, es la preeminencia tan alta de fragmentos correspondientes a tipos Inka, mayormente una categoría que se corresponde con el Inka Provincial, es decir vasijas que toman estereotipos de la cerámica Inka cusqueña y se les reproduce en los espacios de provincia. De los cientos de sitios inkaicos en cualquiera de las regiones subsumidas bajo el Tawantinsuyu, muy pocos cuentan, arqueológicamente hablando, con

⁵⁴ Las piezas Famabalasto fueron tomadas de Palamarczuk, V., 2009. Un estilo y su época. El caso de la cerámica Famabalasto Negro Grabado en el noroeste argentino, Tesis doctoral, FFyL-UBA.

altas frecuencias de este tipo de Inka Provincial. Como de destaca aquí, El Shincal es uno de estos. La distribución tan restrictiva manifiesta imperativamente que el flujo de cerámica con componentes inka era muy probablemente usado, por un lado, por pocas personas con determinados privilegios o, por el otro, muchas en contextos masivos específicos. Por poner otro ejemplo dentro del NOA, el sitio Punta de Balasto registró frecuencias de hasta el 42% de cerámica de estilo Inka o con alguna influencia, reflejando un 16% del tipo Inka Provincial puro⁵⁵. Los investigadores lo consideran un sitio especial, el más conspicuo de todo el valle Calchaquí Sur, que presenta entre su arquitectura estatal una plataforma ushnu⁵⁶. El estudio comparativo de la cerámica de varios sitios del valle de Yocavil para esta época refleja que ese número en Punta de Balasto resulta extraordinario. Ahora bien, el sector de descarte de El Shincal supera ampliamente estos guarismos mostrándonos un 54.16% de cerámica puramente Inka Provincial, con números que irían más alto contando fragmentos Cusco polícromo, una cerámica posiblemente traída desde el corazón del Tawantinsuyu, fragmentos con decoración sincrética o mixta y algunos otros difíciles de diferenciar de las vasijas Belén de buena calidad. Interesante es remarcar que de esta cantidad de cerámica Inka poco más del 70% correspondía a botellones o aríbalos/aribaloides⁵⁷, porcentaje ampliamente mayor que la siguiente categoría, los platos inka, usados comúnmente para servir alimentos. Muchos de los fragmentos de los aríbalos/aribaloides eran gruesos cuellos y picos, partes de grandes botellones con capacidad para varias decenas de litros. Se reconocieron muchos signos de la iconografía cerámica inka, reproducidas algunas

⁵⁵ Marchegiani, M., 2012, La variabilidad alfarera en el tambo de Punta de Balasto y la producción cerámica en Yocavil en la época de la dominación incaica (Catamarca, noroeste argentino), Revista Arqueología No. 18, pp. 77-100.

⁵⁶ González, L. y M. Tarragó, 2005, *op. cit.*

⁵⁷ El término aríbalo se consolidó a partir de una analogía, por cierto para nada acertada, con una vasija particular de la arqueología griega que lleva este nombre. Los aríbalos griegos eran contenedores de aceite y se registran desde el 700 a.C, en el período protocorintio. Los aríbalos inka poseen una morfología particular con cuello angosto –al igual que los griegos– y base cónica. Otros presentan base plana, comunes en el NOA y llevan el apelativo de aribaloides. En la lengua quechua se conoce a esta pieza con el nombre de maka.

en los dibujos de la figura 48. Aun así existen aríbalos que no fueron objeto de decoración con dibujos como el representado en la figura 49, hallado en una tumba en las inmediaciones de El Shincal. Si bien hallar vasijas completas fuera de los contextos mortuorios es muy difícil, el buen tamaño de algunos fragmentos permitió una reconstrucción aproximada de sus morfologías originales (Figura 50).

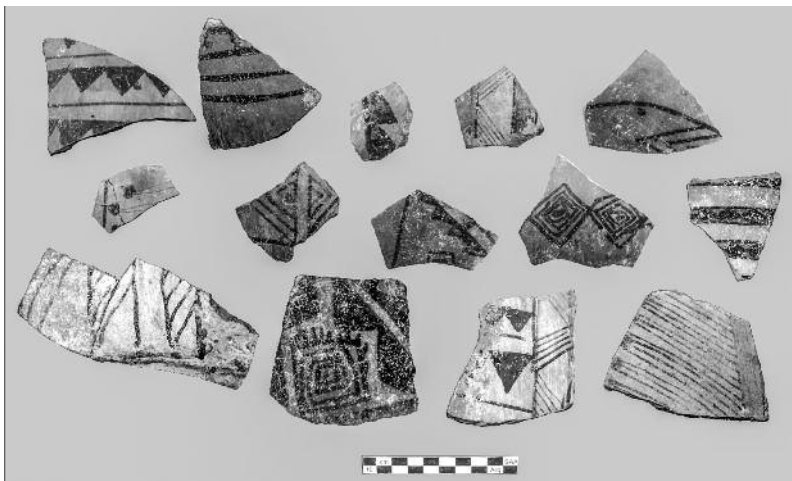


Figura 48. Fragmentos de aríbalos/aribaloides exponiendo diferentes dibujos de la iconografía inca.

El segundo componente más numeroso es el conjunto de lo que se ha denominado “toscos utilitarios”. Se trata de restos de ollas y vasijas de acabado rústico, generalmente sin decoración, usados para cocinar, lo que implica exposición al fuego. Si bien se contabilizaron muchos fragmentos de este tipo, hay que subrayar que en los morteros múltiples —como se verá detalladamente en el siguiente capítulo— y en los recintos de habitación excavados, se destacan siempre como los más numerosos. Es un buen indicio para remarcar la importancia de los botellones inca en las actividades implicadas dado que aquí son mayoría absoluta relegando a un segundo plano estas ollas y recipientes toscos.

Estos dos conjuntos, que asociados atrapan casi el 73,4% de la totalidad de fragmentos, son el resultado de eventos extraordinarios no domésticos. La evidencia para señalar esta idea radica justamente en la desproporcionada cantidad de aríbalos/aribaloides, siendo piezas



Figura 49. Aríbalo casi completo hallado en una tumba en las cercanías de El Shincal. Presenta un baño de color rojo pero ningún dibujo.

usadas para servir la chicha en momentos festivos, como se viene señalando en la mayoría de los estudios acerca de la cerámica inca. Si se tratara de un espacio donde descartaban basura producida en la cotidianeidad de cada casa, probablemente, las proporciones serían inversas, las ollas toscas para cocción serían mayoritarias y los aríbalos muy poco frecuentes. La comparación con las proporciones de cerámicas de otros sitios inca remarca con fuerza que la cantidad de botellones usados en los eventos de El Shincal no es habitual, aquí se consumieron bebidas en cantidades masivas.

Existe una cantidad poco llamativa de fragmentos pertenecientes a estilos cerámicos diversos, algunos de regiones distantes ¿deberían desestimarse debido a su baja frecuencia? La arqueología acostumbra consolidar sus inferencias estadísticamente, es decir tomando como base la repetición de actividades reflejada en la recurrencia del uso de objetos materiales. Pero existen circunstancias donde debe prestarse atención a la discordancia, es decir a la anomalía dentro de la normalidad. En este

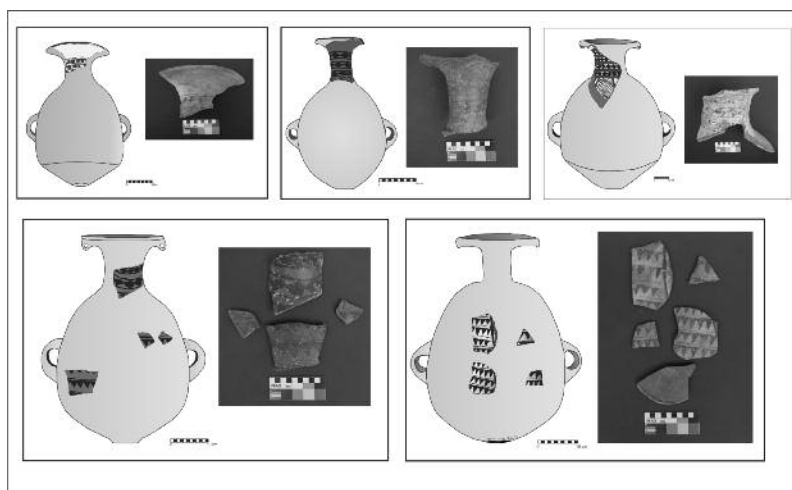


Figura 50. Reconstrucción aproximada de aribalos/aribaloides inka a partir de fragmentos hallados en el sector de descarte

sentido, se intenta poner el foco sobre fragmentos poco numerosos de otras regiones. Existen ejemplos de cerámica que pertenece a las tierras bajas de Santiago del Estero como el Famabalasto negro/rojo, aunque en la actualidad se sabe que durante el período Inka tiene una distribución importante en la provincia de Catamarca⁵⁸. También se identificaron los estilos antamariano, propios de los valles calchaquíes, representados en fragmentos de cuencos *p'uku* y tinajas de cuello largo que cumplieron la función de urnas para entierro de niños cuando eran retiradas de su uso doméstico. Del valle Calchaquí Norte proviene un cuenco fragmentado de fuerte bruñido que le otorga un color negro muy brillante a su superficie⁵⁹. También de Santa María o Yocavil provienen

⁵⁸ Sitios como Potrero Chaquiago, en Andalgalá, manifiestan una frecuencia muy alta de este estilo se ha comprobado que se fabricaba localmente. Ver Williams, V. 1996 *Arqueología incaica en la región centro-oeste de Catamarca*. Tesis doctoral inédita. FCNyM-UNLP. Las hipótesis más sólidas establecen que grupos de la zona santiagueña fueron trasladados por los inkas a regiones particulares de la actual provincia de Catamarca. Ver en este sentido, Lorandi A., 1980 *La frontera oriental del Tawantinsuyu; el Umasuyu y el Tucumán*. Una hipótesis de trabajo. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Tomo XIV No. 1. pp. 147-164, Buenos Aires.

⁵⁹ Identificado a partir del trabajo publicado por Baldini, L. y M. Sprovieri, 2009, *Vasijas negras pulidas: una variedad de la cerámica tardía del valle Calchaquí*. Revista Estudios Atacameños, No 38, pp. 21-38.

un estilo homónimo y otro conocido como Famabalasto negro grabado. En el sector de descarte fueron identificados un fragmento de cada uno pero suelen hallarse en otros espacios del sitio, siempre en baja frecuencia⁶⁰. De más al norte, cerámica de la Quebrada de Humahuaca y en el otro extremo, al sur, cerámica correspondiente al tipo Sanagasta de los valles riojanos. Las hipótesis manejadas sugieren que contingentes de personas provenientes desde regiones distantes participaban de los eventos masivos de El Shincal, transportando algunos enseres. Pudieran ser estos enseres obsequio para los anfitriones o incluso para las fuerzas espirituales usándose en las ceremonias. Puede interpretarse también como una manera de aportar algo de la identidad de los visitantes.

Al mismo tiempo, esta diversidad de estilos foráneos escasos en número, puede dar cuenta del fenómeno del comensalismo político. La relación entre esta diversidad cerámica –que a juzgar por su escasez y diferencias de pastas de arcillas, no pareciera haberse fabricado en El Shincal– y el comensalismo político puede rastrearse indirectamente en algunos de los relatos de cronistas. Estos indican que en las reuniones de personajes de jerarquía social se ponía en juego todo el protocolo de la generosidad, obsequiándose mutuamente regalos provenientes de los lugares de origen de cada uno⁶¹, no excluyéndose su uso en el mismo momento de la reunión. Además durante el despliegue del ceremonial de la comida compartida y las grandes cantidades de chicha se cuidaban ciertas formas hieráticas en cuanto a los utensilios usados. Vajilla llamativa por su calidad, agasajaba al invitado además de comunicar mensajes encriptados en los símbolos decorativos.

Una mayor diversidad que la del sector de descarte fue encontrada en excavaciones de otros recintos. En el *ushnu*, por ejemplo, además de los estilos mencionados previamente pudieron identificarse fragmentos diaguita Inka chilenos cuya procedencia es trasandina (figura 38). En

⁶⁰ Raffino y colaboradores asumen haber identificado 368 fragmentos de una excavación del sector que denominaran “sinchiwasi” (actualmente Complejo 15). Se trató de un notable error ya que todos esos fragmentos se correspondían con estilos Aguada y Ciénaga, como posteriormente fuera reconocido. Ver Raffino, R. Iturriza, R., Gobbo, D., Capparelli, A. y C. Deschamps, 2002, *El Sinchiwasi de El Shincal de Quimivil*, Revista investigaciones y Ensayos No. 52, pp. 39-70.

⁶¹ Murra, J., 1978, *op. cit.*; Sternfeld, G., 2007, *op. cit.*

este caso claramente participaron del ceremonial y la ofrenda. Pero en otros espacios como el Complejo 16 –una serie de habitaciones en disposición de kancha– el 17 –un sector ceremonial– y el 20 –otro espacio de habitaciones, pero de élite– la variabilidad cerámica es mayor sumándose los estilos como el Sunchituyoc de Santiago del Estero, o el Yavi y el Pacajes de Bolivia, además de varios de los mencionados previamente, para el sector de descarte.

Por último, restan algunas palabras para la cerámica común de la zona de Hualfín y el Quimivil. Se trata del conocido estilo Belén, unas formas de vasijas y *p'uku* con decoración en pintura negra sobre un fondo rojo. En el gráfico de la figura 47 se observa que su frecuencia es significativamente mayor que cualquiera de los estilos no inka, pero muy por debajo de este último. Teniendo en cuenta que esta capital inka se encuentra en pleno territorio de los productores de cerámica Belén no resultaría extraña su frecuencia. Posiblemente estas personas tuvieran roles importantes en el mantenimiento del sitio e incluso algunos líderes locales, quizás, provengan del interior de las comunidades de esta región arraigadas en el valle de Hualfín mayormente⁶².

Para sintetizar, es posible asegurar que el sector de descarte fue un lugar elegido para arrojar los contenedores de cerámica utilizados durante las festividades inka. Los líderes acostumbraban a convidar con mucha chicha a las poblaciones sujetas⁶³ como forma de mantener la reciprocidad asimétrica propia de la organización política del Tawantinsuyu. En el capítulo siguiente el fenómeno de la chicha se focalizará en los momentos previos a la fiesta, es decir, los preparativos. Afortunadamente, en los alrededores de El Shincal han permanecido mudos por siglos, aunque con voluntad de transmitir sus arqueológicos secretos, enormes rocas con morteros donde comenzaban los primeros momentos de la preparación de alcohol.

⁶² Ver para un resumen del período Tardío de esta región Balesta, B., N. Zagorodny y F. Wynveldt, 2011, *op. cit.*

⁶³ Rostworowski, 1999, *op. cit.* relata un caso de los reinos de la costa peruana donde un *kuraka* local llevaba cargadores con botellones llenos de chicha para que a su paso los súbditos se sirvieran cuanto quisieran.

CAPÍTULO 6

Los morteros múltiples, factorías de chicha

La chicha, o como se la conoce en quechua *aka*, fue la bebida alcohólica andina por excelencia. Producida con base en el grano de maíz, se cree que al menos desde hace 3000 años, fue el componente psicoactivo fundamental para acompañar las grandes reuniones festivas o cualquier acto de comensalismo político o ritual inka.

Focalizando sobre el entorno social que rodea cualquier práctica de preparación y consumo de bebidas alcohólicas, Michael Dietler¹ pone el foco en el producto y cómo se introduce en la historia de la humanidad. La bebida alcohólica no era solo un producto de consumo, es cultura material corporizada, incorporada en el cuerpo. Por ello mismo, es parte estructural de prácticas económicas, políticas, religiosas y festivas. Su importancia en el mundo inka se visualiza en la institución de las *aklamama*, mujeres elegidas que tenían el especial encargo de producir la mejor chicha para el Inka soberano y para el culto. Realizando una observación antropológica acerca de las prácticas con el alcohol, es fácil percibir como este tipo especial de cultura material es objeto de diversas maneras de preparación, consumo y convite. Reviste diferencias de género, edad y clase social, es decir, en muchas culturas no son iguales las formas en que bebe un hombre o una mujer, existen restricciones en cuanto a la edad y en cuanto a las jerarquías de clase, los tipos de bebidas alcohólicas se convierten en marcadores de exclusión. También existen conductas esperadas en cuanto a cómo se bebe e incluso, a lo permitido o reprobado en los estados de embriaguez.

¹ Dietler, M., 2005, op. cit.

Un punto importante para considerar es que la mayoría de las bebidas alcohólicas tradicionales tienen poca vida antes de ponerse en mal estado. Unos tres o cuatro días son el límite temporal de su duración, por lo que el almacenamiento o el transporte a largas distancias resulta casi imposible². La chicha es un buen ejemplo de esto por lo que sería esperable que los espacios de preparación se encuentren relativamente cerca de aquellos de consumo. Incluso se piensa en espacios domésticos como los sitios de producción más numerosos más que en elaborados contextos de producción especializada³. Por esta razón es, quizás, que arqueológicamente sea tan dificultoso desenterrar pistas. Pero El Shincal expuso un panorama diferente. El fenómeno festivo, pensado desde la cantidad de litros de chicha que se hayan consumido, y la necesidad de los espacios de producción relativamente cerca, dispuso contextos especiales que fueron fundamentales en las primeras etapas de producción chichera: los grandes morteros múltiples.

El capítulo anterior desarrolló, a partir de la evidencia registrada hasta el presente, el factor festivo como una mecánica de relaciones sociales implementada desde el Estado Inka con diversos y heterogéneos fines. Más allá de la demostración del poder y dominación, se buscaba crear vínculos positivos con las comunidades donde la generosidad del soberano debía demostrarse con credibilidad. Estas comunidades locales estaban incluidas en estas fiestas desde un principio, es decir, desde su preparación misma. No es posible afirmar solventemente cuanto de coerción existía en la realización del cuantioso trabajo que implicaba, pero quizás el sistema de tributo tipo *mit'a*, tuviera algo que ver.

² Quedan exentas las bebidas como el vino y aquellas que contienen el agregado del lúpulo, una costumbre de apenas unos pocos siglos, lo mismo que las bebidas espirituosas preparadas a partir del proceso de destilación.

³ Comienzan a surgir casos arqueológicos de espacios especiales de producción de chicha en el noroeste argentino. La multiplicación de estudios arqueológicos en el futuro, probablemente inviten a repensar los contextos de producción de alcohol. Ver Balesta, B; Valencia, C. y Wyndveldt, F., 2014, Procesamiento de maíz en el Tardío del valle de Hualfín ¿un contexto doméstico de producción de chicha?, Revista Arqueología No. 20, pp. 83-106; Cremonte, M., Otero C. y M. Gheggi, 2009, Reflexiones sobre el consumo de chicha en épocas prehispánicas a partir de un registro actual en Perchel (Dto. Tilcara, Jujuy). Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIV, pp. 75-102.

En este rumbo encuentra explicación la recurrencia de grandes morteros múltiples distribuidos por el cono aluvial del Quimivil, incluido también el perímetro de las actuales ruinas del predio El Shincal. Pero ¿Qué son los morteros múltiples? Para ello conviene adentrarse un instante en el fenómeno del procesamiento de alimentos, a través de la molienda, en las poblaciones prehispánicas, aunque muchos podrán constatar, como testigos o actores, que aún muchas familias muelen de la manera tradicional, es decir con morteros de madera o roca.

Nunca existió en América algo parecido a un molino de viento o una atahona movida por la tracción de fuerza animal o agua. En cambio están ampliamente difundidas las formas de molienda manual que trituran los productos con golpes directos a partir de pisones de madera o “manos” de roca. Los sitios arqueológicos del noroeste argentino son abundantes en restos de morteros y manos de moler, ambos componentes complementarios del mismo instrumental de molienda. Los primeros son los recipientes con una cavidad suficiente para introducir recursos para ser molidos como granos de cereales y otros frutos. Los segundos son los componentes con los cuales se golpean y machacan los productos dentro de la cavidad. Se denominan componente pasivo y activo respectivamente⁴. Pero existe una variedad grande de tipos de morteros según sean los productos que se muelan, en qué instancia del proceso se realiza o la propiedad de los instrumentos en las formas de individuales o colectivos. En los recintos habitacionales suele ser frecuente hallar conjuntos completos o partes de los mismos, identificándose, por lo general, instrumentos para el uso individual y factibles de ser transportados. Pero en numerosos otros sitios, que suelen coincidir con grandes aglomeraciones de población, existen rocas de considerable tamaño que albergan en su superficie una cantidad significativa de oquedades lo cual infiere, fueron usadas para moler diferentes productos. La cantidad de unidades en

⁴ Ver Babot, M., 2008, Reflexiones sobre el abordaje de la molienda vegetal desde una experiencia de integración disciplinaria. Arqueobotánica y teoría arqueológica. Discusiones desde Sudamérica (comp. por S. Archila, M. Giovannetti y V. Lema V, pp. 203-230, Uniandes, Bogotá.

su superficie puede ser un indicador de la cantidad de personas intervinientes en el proceso, además hace sospechar su propiedad comunal más que individual.

En la arqueología del noroeste argentino son poco frecuentes los trabajos referidos a los morteros múltiples⁵, un fenómeno arqueológico que en cambio tuvo más popularidad en Chile donde se los conoce como “piedras tacitas”⁶. En El Shincal fue casi una exigencia del mismo registro arqueológico dado que afloraban por todos los rincones del cono aluvial del Quimivil. Durante varias campañas de trabajo los habitantes del lugar enseñaban la ubicación de nuevos conjuntos, mientras que otros eran descubiertos en las prospecciones de la zona.

Para investigar estos morteros tan numerosos se tomaron varias decisiones metodológicas. Desde cómo construir planos y medidas de los mismos hasta la manera en que serían clasificados. A partir de esto se decidió llamar a cada roca conjunto de molienda, mientras que se reservó el apelativo de unidades de molienda a la individualización de las oquedades.

Se contabilizaron un total de 23 conjuntos en rocas de granito –material pétreo que resulta ideal para la molienda por su dureza particular– con una gran diversidad en cuanto a la cantidad de unidades representadas. Al mismo tiempo no todas estas oquedades poseían la misma morfología. Se reconocieron tres modelos básicos. El primero y más numeroso posee forma de cúpula invertida, el segundo una cavidad menos profunda ovalada y el último una compleja morfología donde se combinan dos o más unidades de las anteriores constituyendo un nuevo y complejo tipo. Es posible que cada uno cumpliera una función distinta ya sea con relación a la clase de producto molido o, quizás, fueran concebidos para etapas sucesivas en el proceso de preparación.

⁵ Entre los trabajos de investigación que pueden ejemplificar el fenómeno de la molienda a gran escala ver Giovannetti, M., 2015, *op. cit.*; Pastor, S., 2007, “Juntas y cazaderos”, Las actividades grupales y la reproducción de las sociedades prehispánicas de las sierras centrales de Argentina. En Procesos prehispánicos en el sur andino. La vida, la comunidad, el territorio, Nielsen A. Rivolta R. Seldes V. Vázquez M. y Mercollí, P. Editorial Brujas, pp. 361-376, Córdoba.

⁶ En agosto de 2014 se realizó un encuentro en Santiago de Chile (Taller Piedras Tacitas 2014) para discutir los avances en esta materia. Del mismo surgió la idea de publicar un volumen que se encuentra en proceso de edición.

La tabla 2 reúne las características de los conjuntos estudiados en el cono aluvial. Fueron organizados en relación con un punto de referencia nodal, la plataforma ceremonial ushnu en medio de la plaza central, teniendo de esta forma una perspectiva homóloga de las distancias. Una imagen gráfica de esta distribución en el cono aluvial se aprecia en la figura 51.

Tabla 2.
Características de la totalidad de conjuntos de molienda del cono aluvial del Quimivil

Conjunto de molienda	Distancia y dirección al ushnu	medidas de sup. de roca soporte	Tipos de unidades de molienda				Total unidades	Personas moliendo
			cupuli-forme	cónico	ovales	compuestas		
Cerro Aterrazado Oeste	191 m al O	2,4 x 1,2 m	1	-	1	1 doble	4	3
Ruinas	269 m al SO	3 rocas de; 3 x 2,6 2,6 x 2,4 y 2 x 1,8 m	9	-	1	1 doble 1 cuádruple	16	11
Arroyo Simbolar	294 m al SSE	1,2 x 1,1	1	-	-	1 doble 1 triple	6	3
El Escondido	747 m al O SO	2,9 x 1,9 m	18	-	2	2 dobles 2 triples	30	11
Piedra Volcada	792 m al O NO	2,7 x 1,3 m	13	-	1	1 doble	16	8
Formas Raras	859 m al SSE	3,9 x 2,4 m	12	-	1	5 dobles 1 triple 2 quintuples 1 séxtuple	42	12
Cerro El Shincal	886 m al O	1 x 0,7 m	3	-	-	-	3	3
Mariela Morales	1017 m al SO	1,5 x 1,4 m	4	-	-	-	4	2
EGP	1131 m al SO	6 x 4 m	43	-	10	4 dobles	61	25
Graciela Ramos II	1124 m al O SO	1,7 x 1,5 m	5	-	-	-	5	2
Graciela Ramos I	1167 m al O SO	2,5 x 1,6 m	7	-	4	1 triple	14	8
Bety Quiroga	1150 m al O SO	1,5 x 0,84 m	4	-	-	-	4	3
Celsa Ramos	1236 m al O SO	1,5 x 1,2 m	5	-	2	1 doble	9	5
San Isidro	1383 m al SOS	2,4 x 1,9 m	2	-	-	-	2	1
La Toma	1537 m al O SO	3,3 x 1,6 m	2	-	-	-	2	1
Albá	1645 m al O	6,6 x 4 m	39	-	6	3 dobles	51	26
Basural	1640 m al O	0,9 x 0,9 m	-	1	-	-	1	1
Peña Colorada	1721 m al SO	4,1 x 2,8 m	5	-	-	2 dobles 1 cuádruple	13	9
Entrada del Quimivil	1829 m al O NO	4 x 3,1 m	7	-	1	-	8	5
Beyido	2014 m al S	2,1 x 1,3 m	4	-	-	1 doble	6	5
Gran roca ovalada	2177 m al SSE	4,3 x 2,9 m	11	-	-	1 doble	13	8
Andenes	2175 m al SSE	2,6 x 1,9 m	10	-	2	1 doble	14	9
La Isla	2113 m al NO	2,7 x 1,5 m	5	-	1	-	6	3
Los Talas	2264 m al O NO	4,5 x 3,9 m	5	-	-	2 dobles	9	7
							339	171

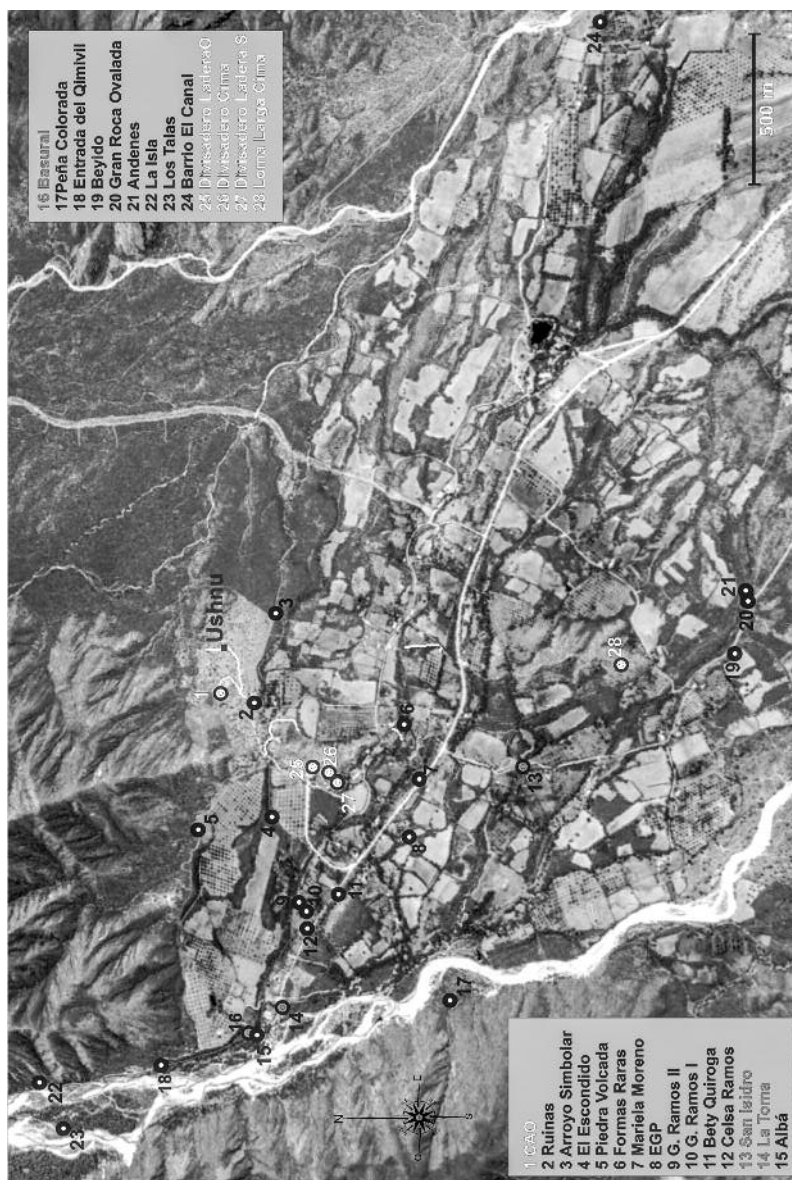


Figura 51. Distribución geográfica de los conjuntos de molienda en el cono aluvial del Quimivil. En colores oscuros se representan los conjuntos de molienda. En colores claros los posiblemente vinculados a eventos rituales

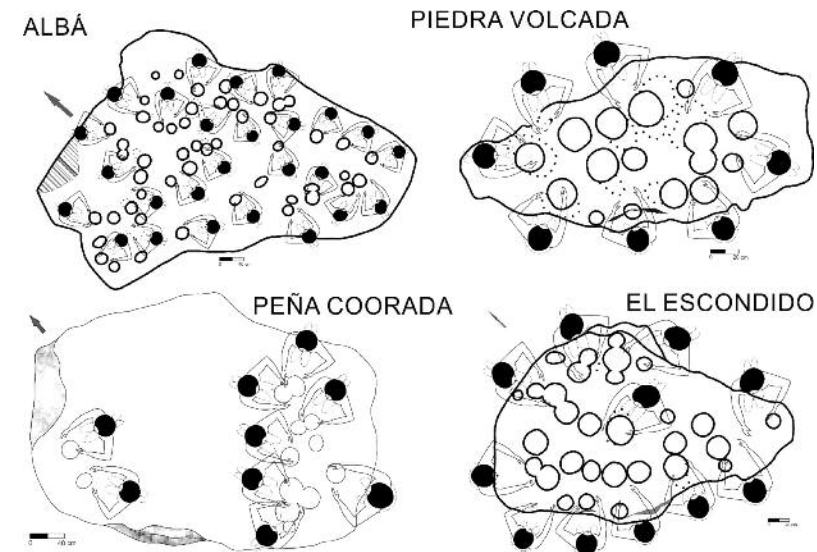


Figura 52. Ejemplos de mapeo y cálculo de personas moliendo sobre la superficie de los morteros múltiples

Cada conjunto fue mapeado con precisión. Este trabajo posibilita realizar una estimación de la cantidad de personas que pudieron, potencialmente, moler al mismo tiempo en cada conjunto (figura 52). Esto brindó un sorprendente número de 171 personas que cómodamente podían acomodarse en el espacio por sobre las rocas con morteros. Cabe aclarar que la escasa cantidad de unidades en algunos conjuntos impiden reconocerlos como espacios de molienda masiva.

Cada roca resulta imponente a los ojos, no solo porque en muchos casos se ubican en sectores particularmente bellos del paisaje, sino porque de inmediato se aprecia la mano del hombre transformando los enormes bloques. Los huecos para moler se distribuyen en un plano de superficies pulidas, y en algunos casos, marcas lineales de apariencia natural rompen la regularidad de dicha planicie rocosa. Por supuesto que algunos se presentan más imponentes que otros. En este sentido, sobresale el conjunto EGP (figura 53) con 61 unidades totales de morfologías cupuliformes (las más numerosas), ovals y combinadas dobles. Si bien se muestra como el más exuberante en oquedades más profuso, no es el que mayor número de personas pudo haber soportado moler

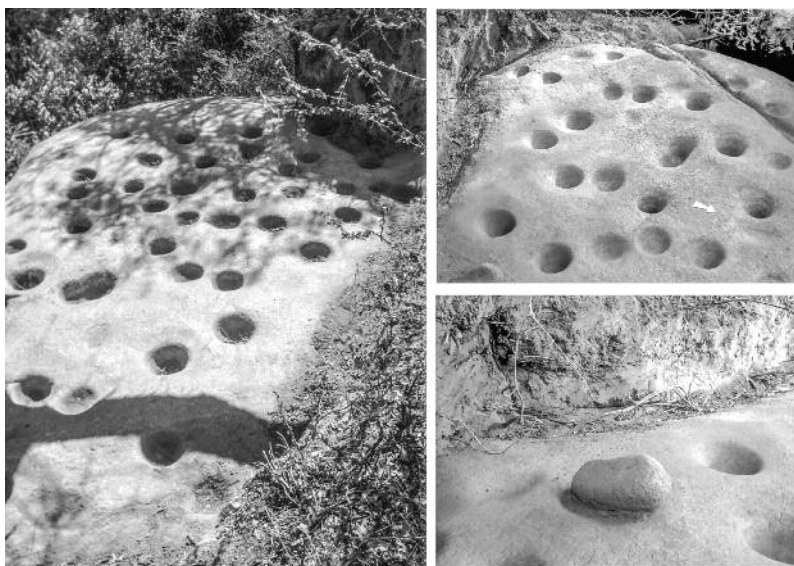


Figura 53. Conjunto de molienda EGP. Detalle de una mano de moler hallada in situ durante las excavaciones.

en un único momento, mérito que le corresponde al otro complejo multitudinario denominado Albá (figura 54). En ambos casos su ubicación en relación con el paisaje circundante impacta a los sentidos. En EGP la gran roca parece suspendida de un barranco y en Albá la cercanía de un gran canal en un espacio de nutrida vegetación reúne colores, sonidos y olores en un concierto de natural hermosura. Muchos otros conjuntos se exponen hoy en día de la misma forma. Lamentablemente las transformaciones de los paisajes naturales a lo largo de los siglos son marcadas en ambientes donde las lluvias veraniegas producen fuertes correntadas. Aun así el escenario que expone una flora exuberante puede haber sido similar en época de los inka.

El conjunto EGP posee una gran cantidad de unidades cupuliformes con una proporción relativamente pequeña de aquellas formas combinadas que solo se disponen, en este conjunto, de manera doble. Al mismo tiempo presenta una buena proporción de ovals. Se puede pensar que la actividad que requiriera de unidades simples fue prioritaria en este contexto. En la actualidad es posible observar que estas formas cupulares son las elegidas para moler maíz y algarroba (figura 55).



Figura 54. Conjunto de molienda Albá sobre una superficie granítica plana

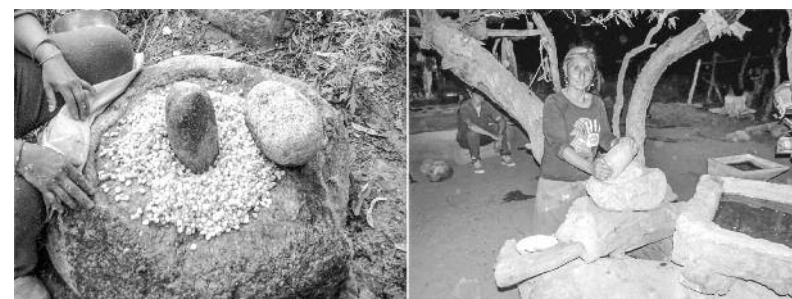


Figura 55. Ejemplos de uso actual de morteros de piedra para moler maíz. Derecha El Shincal; izquierda Doña Griselda, Quillay.

La roca del conjunto EGP se muestra completamente pulida, aún por fuera de las oquedades. Es probable que la rugosidad del bloque granítico fuera incómoda para arrodillarse o apoyarse, gesto que seguramente era común en la tarea de molienda. Es por ello que el trabajo de pulir toda la superficie resulta coherente debido a esta necesidad. El conjunto Albá comparte la misma simpleza y casi la misma proporción de morfologías, así como el pulimento total de la superficie plana. En este conjunto son notables ciertas disposiciones circulares o semicirculares de las unidades, rasgo compartido con varios otros conjuntos entre ellos EGP.

Por otra parte, como se distingue en una de las imágenes de la figura 53, una fractura natural atraviesa todo el bloque sobre uno de los laterales. No sería llamativo este rasgo si no fuera porque en una buena cantidad de conjuntos se observa algo similar. Podría pasar desapercibida, pero teniendo en cuenta ciertos distintivos de la cosmología

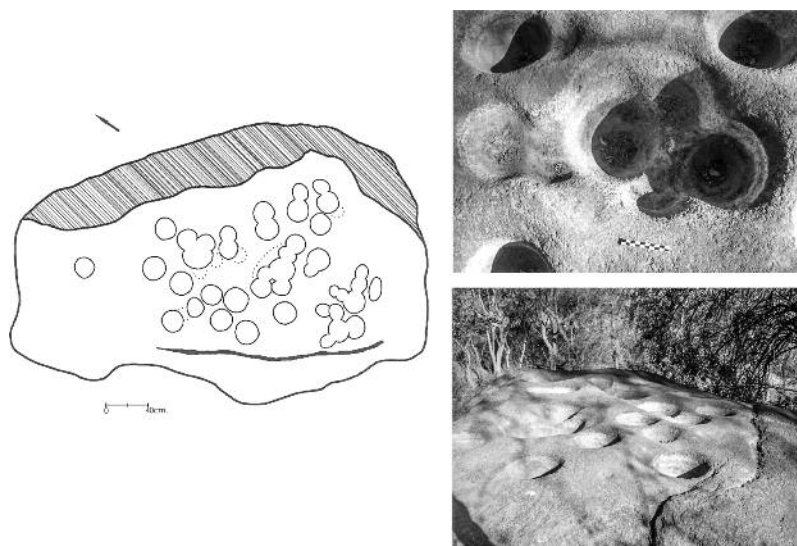


Figura 56. Plano y fotografías del conjunto Formas Raras. Se ilustran los ejemplares más complejos de las morfologías confinadas de unidades de molienda

andina, al buscar un diálogo permanente con entidades poderosas, donde las rocas son incluidas, los rasgos particulares que exponen se podrían entender como signos de tal conversación. Si este fuera el caso, por supuesto considerando el grado de especulación, sería muy difícil conocer el significado. Solo puede acudirse, por el momento, a la fuerza empírica de la recurrencia. Son llamativas muchas de las marcas a manera de pequeños surcos o canales sobre la misma superficie donde se disponen los morteros.

En otro conjunto numeroso como Formas Raras (figura 56) a pesar de concentrar una gran cantidad de oquedades, su disposición es tan cerrada que el número potencial de personas moliendo no se justifica con tantos morteros. Este conjunto expone la particularidad de presentar complejas unidades combinadas en un gran número. Con solo observar rápidamente el plano y la fotografía ilustrativa que acompaña donde se ilustra un caso con seis unidades, se percibe tal complejidad. Si bien es posible proponer hipótesis referidas a preparaciones culinarias especiales que requieren molienda y mezcla de

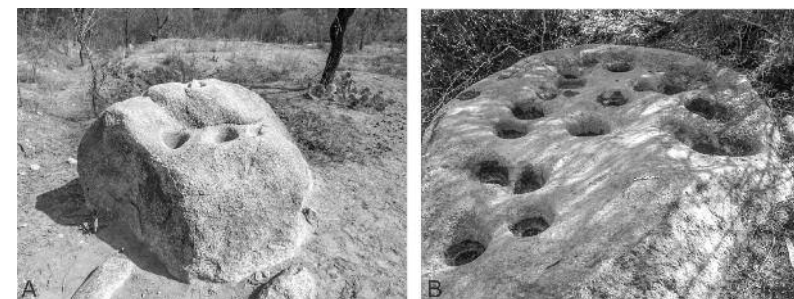


Figura 57. A: una de las tres rocas que compone el conjunto Ruinas, otras dos se ubican muy cerca con un número variable de morteros. B: Conjunto El Escondido

productos distintos, lo cierto es que no se cuenta aún con elementos sólidos para explicar tales morfologías.

Dentro de las ruinas de El Shincal y muy cerca de las mismas existen dos conjuntos de similares características a los anteriores, aunque de menor número de oquedades. Llevan por nombre Ruinas (Figuras 57A) y El Escondido (Figura 57B) respectivamente. El primero es un complejo de tres rocas diferentes espaciadas por pocos metros. Mucha cerámica de varios estilos, aunque principalmente Inka Provincial, fue recolectada entre la superficie que separa estas tres rocas y otro tanto en las excavaciones, como será desarrollado luego. El Escondido, con una moderada complejidad en sus formas, permite una cómoda posición de molienda. Se debe esto a que es posible permanecer parado a un costado de la roca teniendo la superficie de trabajo en una altura ideal. Un cauce de poco e intermitente caudal pasa cerca y se encuentra rodeado de una exuberante faja de flora nativa que en las épocas de mayor humedad hace muy difícil encontrar la gran roca.

Otros ejemplares presentan agrupaciones de 16 unidades en sectores más alejados de El Shincal. Desde este número para abajo se registran rocas con incluso una única oquedad que, por supuesto, en estos últimos casos no hace factible pensar una multiplicidad de personas moliendo.

Indudablemente debe reconocerse que no todos los conjuntos de rocas fijas pueden ser considerados morteros múltiples o colectivos. Puede comprobarse en la tabla de datos, por ejemplo, que Basural,

La Toma y San Isidro no pudieron haber soportado más de una persona. O apenas dos, como los conjuntos Mariela Morales (Figura 58B) y Graciela Ramos 2 (Figura 58E). Se ubican todos dentro del radio, e incluso muy cercanamente, de otros conjuntos mayores pero deberemos contrastar con excavaciones y estudios más detallados su adscripción a prácticas culturales que quizás no se vinculen directamente con la producción estatal a gran escala, es decir para las festividades masivas. Aunque quizás, por esta cercanía mencionada, pudieran ser instrumentales auxiliares de los más grandes.

No todas las rocas son fáciles de hallar a simple vista. Varios se han encontrado enterrados o semienterrados (figura 59) como los conjuntos Graciela Ramos 1, Celsa Ramos y Beyido. Otros en disposición horizontal perfectamente visibles y un grupo de cuatro conjuntos, los reconocidos como Piedra Volcada, Arroyo Simbolar, Entrada del Quimivil y La Isla en posición inclinada o vertical, indicio de haber sufrido movimiento natural o, quizás, por la mano del hombre. Uno levemente inclinado, Peña Colorada, puede no haber sufrido un movimiento posterior dado que, aún en la posición actual, su superficie es perfectamente utilizable para moler. Los cuatro inclinados fueron víctimas de las fuertes correntadas de las tormentas veraniegas que muchas veces en su torrencioso avance movilizan o desplazan bloques de varias toneladas.

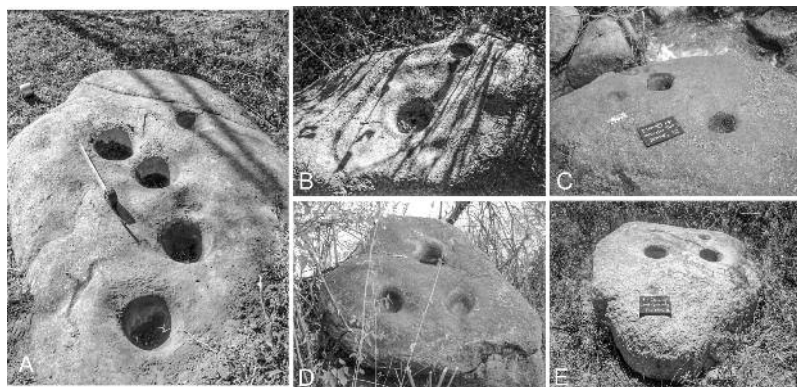


Figura 58. Conjuntos con menor cantidad de unidades. A: Beyido; B: Mariela Moreno; C: Entrada del Quimivil; D: Arroyo Simbolar; E: Graciela Ramos II



Figura 59. Conjuntos hallados enterrados, A: Graciela Ramos I; B: Celsa Ramos

La relación recurrente con cuerpos de agua permite pensar en la coexistencia con campos agrícolas como mencionábamos arriba. Algunos como Entrada del Quimivil, La Isla, o Los Talas se encuentran sobre las márgenes del río Quimivil. Arroyo Simbolar, Piedra Volcada, Gran Roca Ovalada y Andenes sobre cursos menores intermitentes (figura 60). Por último otros se relacionan con conductos de agua artificiales, antiguos canales o canales modernos posiblemente reutilizados (Albá, Basural, El Escondido y Formas Raras). Por último EGP se ubica sobre el borde de una gran cárcava de erosión de la que no es posible saber si un curso de agua antiguo hubiera sido su origen.

Es posible inferir que previo a la construcción de los morteros, los interesados en moler grandes cantidades de productos recorrieron la zona en la búsqueda y selección de aquellos bloques más adecuados. La dureza del granito aseguraba la fortaleza y perdurabilidad de las oquedades, recordando que molienda tras molienda se produce un desgaste natural a raíz de los golpes y el roce de elementos duros. Pero también se buscaron rocas con superficies relativamente planas aunque, con seguridad, rugosas. El trabajo de pulimento de esa super-

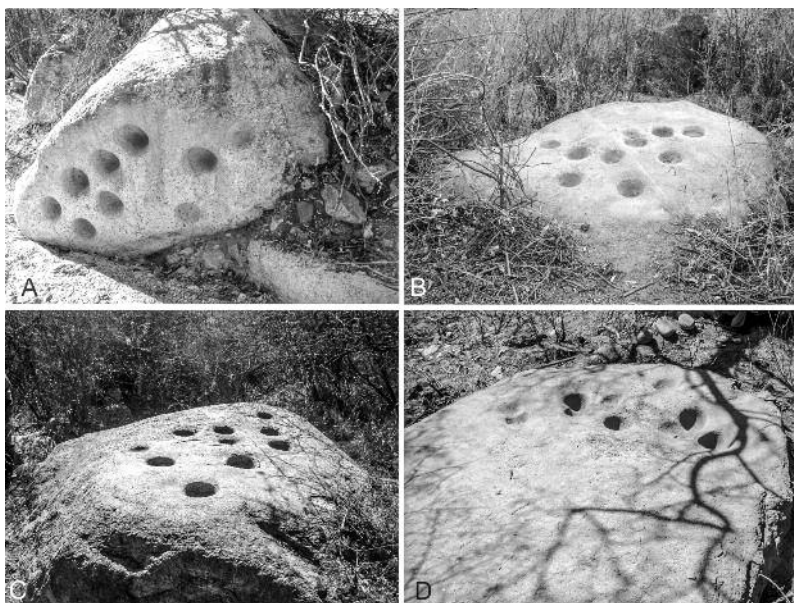


Figura 60. Conjuntos de rocas con morteros. A: Piedra Volcada; B: Andenes; C: Gran Roca Ovalada; D: Peña Colorada

ficie solucionaba este problema. Las oquedades se construían, primero extrayendo partes de roca mediante golpes con martillos de roca dura como el cuarzo o con cinceles de bronce. Pedazo a pedazo se conformaba una cavidad que luego de un pulimento cuidadoso comenzaba a utilizarse. Los recurrentes usos producían, a su vez, mayor pulido y profundización del agujero. Muchas veces es posible encontrar en los sitios arqueológicos morteros muy profundos o desfondados –cuando se construyen sobre bloque móviles–, indicio que su vida útil había culminado. En cambio, en los bloques fijos de El Shincal ninguno había alcanzado un estadio de abandono. El granito con su dureza ayuda mucho en esto, pero es pertinente la pregunta acerca de cuánto tiempo fueron utilizados.

Un aporte desde las estadísticas

Descubrir y describir una cantidad grande de morteros múltiples no es suficiente para reconocer, ligeramente, su coexistencia. En otras

palabras, su uso simultáneo debe ser demostrado con otras técnicas más allá de su registro. Requiere de varios tipos de análisis a partir de los datos tomados en el campo. Por ello el registro de formas, medidas y características de la roca y el pulido pueden servir para tabular y estimar similitudes y diferencias. La estadística se presenta como una herramienta fundamental para trabajar todas las medidas registradas –diámetros de la boca, base y profundidad de la oquedad (figura 61)– y sus correspondientes formas. El caso especial de la estadística multivariada, permitió reunir la totalidad de las variables y analizarlas juntas, exponiendo como resultado los gráficos de las figuras 62 y 63. En el mismo se llevó adelante una estrategia particular para facilitar las comparaciones y visualizar claramente las posibles relaciones de los conjuntos de El Shincal. Se introdujeron dos conjuntos de zonas muy alejadas y sin relación cuyos datos fueron extraídos de publicaciones de algunas décadas atrás⁸. Se trata de dos sitios con morteros múltiples, uno en la provincia de San Juan, el Valle Fértil, y otros de Santiago del Estero, Maquijata.

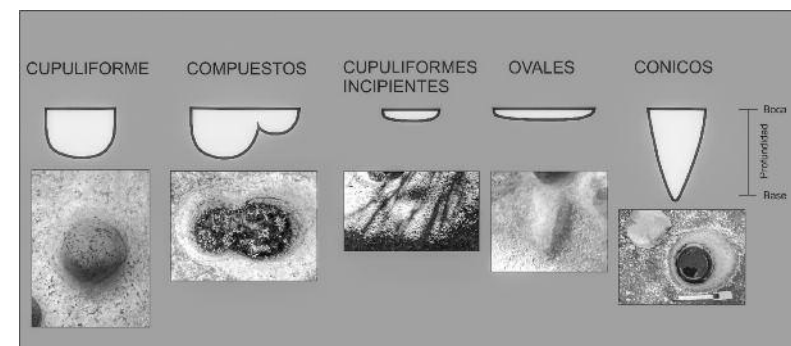


Figura 61. Morfologías de unidades de molienda

⁷ La técnica específica utilizada fue el análisis de Componentes Principales (ACP).

⁸ Ardisson, R. y Grondona, M., 1953, La instalación aborigen en el Valle Fértil. Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Serie A, No. 18, Buenos Aires; Ledesma, R., 1961, Maquijata, UNT Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística, Folklore y Antropología, Santiago del Estero.

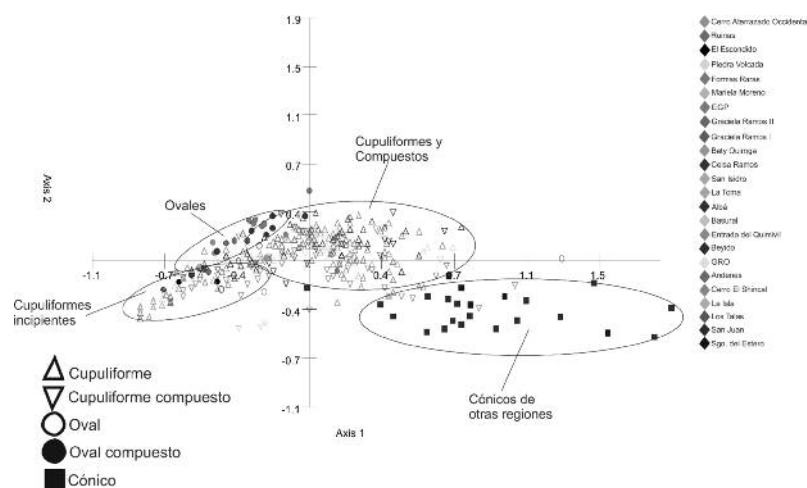


Figura 62. Resultados graficados de análisis estadísticos (ACP) de las variables de tamaño de las unidades de molienda

La descripción de estos gráficos tan cargados en datos, donde cada punto representa una oquedad que se dispone en una ubicación precisa de acuerdo a sus medidas y formas, no es sencilla. Cada gráfico representa características diferentes. Uno pone énfasis en los tamaños (figura 62) y el otro en las morfologías (figura 63). Pero, a grandes rasgos, puede enumerarse la siguiente información:

- Todas las formas cupulares del cono aluvial del Quimivil (El Shincal) tienden a agruparse con una buena cantidad de puntos en el centro del gráfico.
- Un conjunto de pequeñas unidades cupulares incipientes tiende a agruparse en el extremo inferior izquierdo. Esto se debe a sus menores tamaños tanto en diámetros como profundidad. Casi todos los conjuntos poseen al menos un ejemplar de este tipo. Posiblemente se trate de oquedades para moler productos que no requieran de golpes fuertes para triturar.
- Las unidades cupulares, parte de una unidad compuesta, (ligada a otra unidad) tienden a ubicarse en las mismas posiciones que las cupulares simples, demostrando que, básicamente, comparten las mismas características estructurales. El único conjunto que manifiesta algunas diferencias es Formas Raras. Este mor-

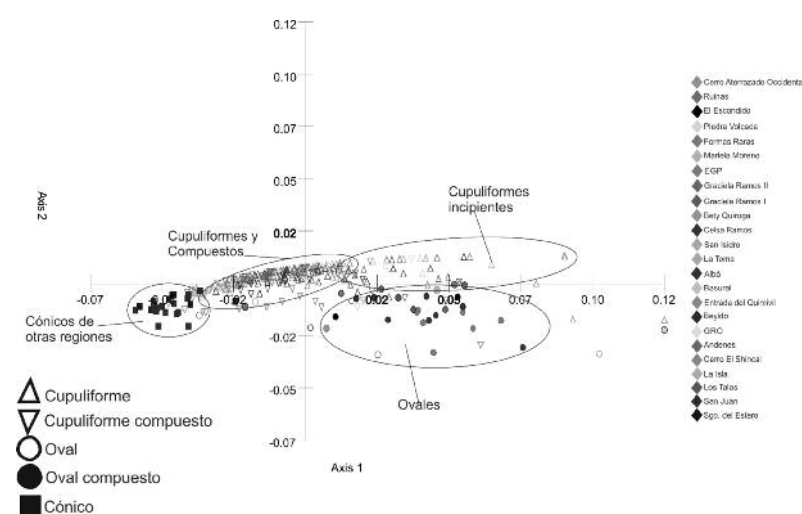


Figura 63. Resultados graficados de análisis estadísticos (ACP) de las variables de formas de las unidades de molienda

tero presenta las combinaciones más complejas con cuatro o cinco unidades unidas lo que posiblemente produzca un mayor agrandamiento de sus diámetros.

- Las unidades ovales se ubican sobre el extremo superior izquierdo. Es concordante en cuanto a su especificidad de diámetros y profundidad. La estadística confirma algo observable a simple vista, es decir cómo se distinguen de las demás unidades.
- El gráfico que focaliza en las formas muestra las mismas tendencias, es decir, se discriminan los diferentes tipos de unidades solo que en sectores distintos. Nuevamente las cupuliformes tienden a ocupar el centro del esquema, las cupulares incipientes en el extremo superior derecho y las ovales se despliegan en un amplio margen del sector inferior derecho.
- En ambos casos las unidades de los conjuntos foráneos de Santiago del Estero y San Juan se diferencian claramente de las formas y tamaños de los del cono aluvial del Quimivil. Este resulta un dato muy importante que aporta evidencia en el sentido de que los morteros de El Shincal fueron concebidos con

una idea de diseño particular y específico. Es decir, existe un patrón en cuanto a las dimensiones y morfología, quizás expresando un modo particular de moler. Podría traducirse en una concepción acerca de las cantidades de productos que se procesan por cada vez, los tipos de productos molidos o los gestos involucrados en la práctica de molienda.

Los patrones de similitud que agrupan a las unidades del cono aluvial, y que claramente lo diferencian de otros casos distantes, conducen a una propuesta sobre su simultaneidad temporal. Probablemente no se trató de morteros fabricados y usados en épocas diferentes. Como se verá luego a partir del análisis de las evidencias de excavación, estos grandes conjuntos formaron parte de un escenario productivo inka vinculado a las grandes reuniones de El Shincal.

Excavaciones en los conjuntos Ruinas y EGP

En el año 2006 se llevaron adelante dos excavaciones simultáneas de sendos conjuntos de molienda. Se optó por el más cercano a los edificios arqueológicos, el rotulado Ruinas, y aquel otro que poseía la mayor cantidad de unidades desplegadas en su superficie, llamado EGP. La realización de cuadrículas de excavación, extrayendo sedimentos por capas artificiales produjo información que reveló certeramente varios planos de actividades vinculadas a la producción de comidas y bebidas, ciertos patrones de las formas de trabajo e incluso asociaciones con fenómenos de división del trabajo con base en el género.

La metodología de excavación incluyó una cuadrícula ubicada en cada lateral de dos de las rocas que componen el conjunto “Ruinas” (recordar que los morteros se reparten heterogéneamente en tres bloques graníticos distintos) y dos cuadrículas más, contiguas al conjunto EGP (figura 64). Cada objeto descubierto se mapea correspondientemente antes de ser extraído para, de esta forma, obtener un panorama de su contexto de hallazgo. Luego, una vez en el laboratorio se procede a registrarlos y analizarlos según su natu-

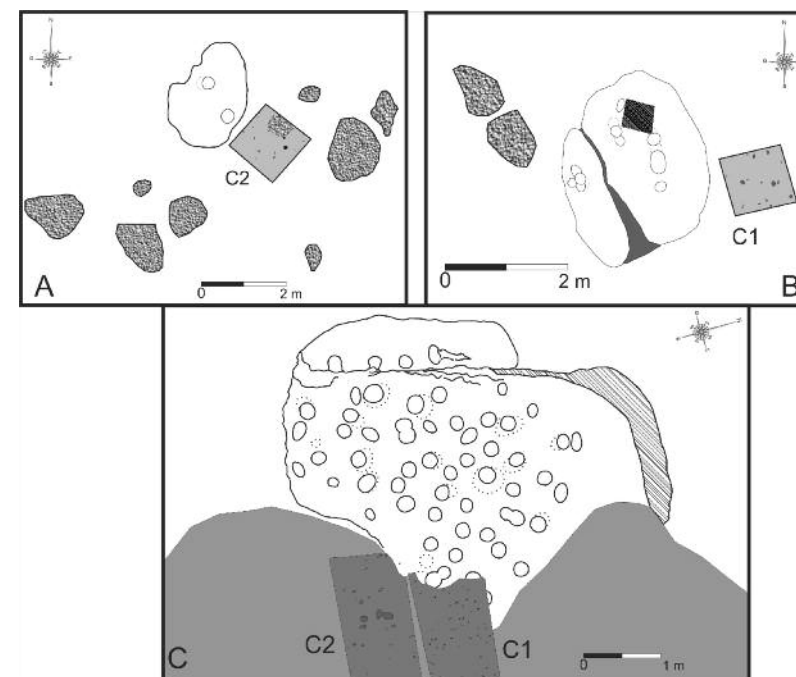


Figura 64. Plano de las excavaciones en los morteros múltiples. A: Cuadrícula 1 (C1) de Ruinas; B: Cuadrícula 2 (C2) de Ruinas; C: Cuadrículas 1 y 2 (C1 y C2) de EGP.

raleza. A continuación se expone una síntesis de cada uno de las categorías de materiales⁹

Fragmentos cerámicos

En este tipo de contextos, al igual que en la mayoría de las habitaciones de vivienda, es difícil hallar objetos de cerámica completos.

⁹ Para un mayor detalle recurrir a las publicaciones específicas donde se expone la metodología de estudio de cada material. Giovannetti, M. Cocheró C. Espósito P. y Spina, J., 2010, Excavación y análisis de un mortero múltiple a través de la diversidad de su registro y su relación con la evidencia cerámica, En: Bárcena y Chiavazza Eds. Arqueología Argentina en el bicentenario de la Revolución de Mayo. FFyL, UNCu-INCIHUSA, pp. 163-168; Giovannetti, M., 2013, Propuesta para la recolección de microvestigios arqueobotánicos en morteros fijos, Revista Comechingonia, No. 17 (1), pp. 189-199; Giovannetti, M., 2015 op. cit.

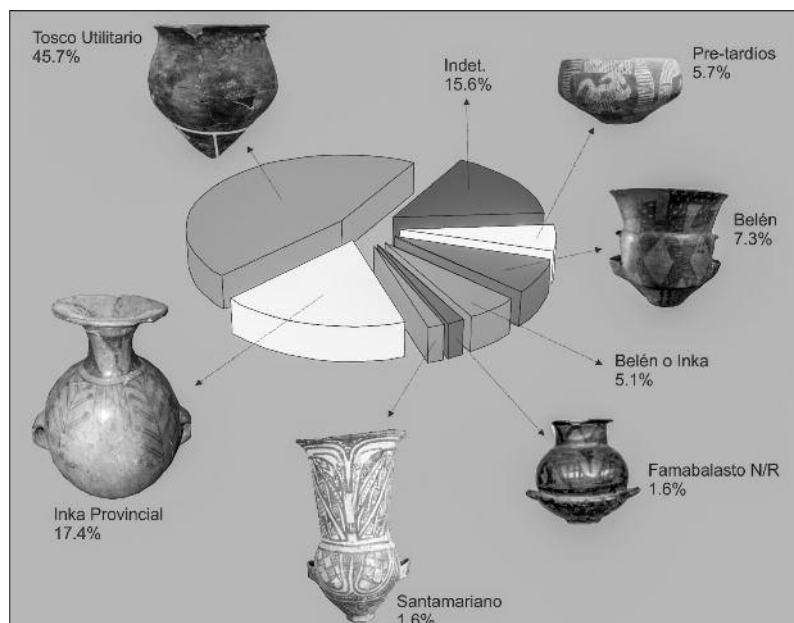


Figura 65. Frecuencias de los estilos cerámicos identificados en el mortero EGP

Solo los fragmentos de piezas que se rompieron por su propio uso, producto de las actividades en o cerca del mortero, abren una ventana a las tinajas, ollas y contenedores usados. La ventaja que otorga este significativo conjunto de tiestos es su abundancia, lo que, estadísticamente, brinda información confiable.

En el mortero EGP se obtuvo información muy interesante en cuanto a que apoya la idea de un espacio de cocción de alimentos y bebidas (la chicha requiere un hervor prolongado) aparte de la necesaria molienda de los granos de maíz y vainas de algarroba. La cantidad de 315 tiestos registrados en este mortero fue analizada en la búsqueda de identificar tipos estilísticos (figura 65), tal como se hizo con la cerámica del Sector de Descarte. También se buscaron inferir las formas de los objetos y marcas que fueran producto de su uso, como, por ejemplo, el hollín de la exposición al fuego para cocinar.

Poco menos de la mitad, aunque primera minoría, se compone de restos de ollas y vasijas conocidas como “tosco utilitarias”, de fac-

tura rústica y, generalmente, sin decoración pintada. Son 144 fragmentos de los cuales un 73% poseía marcas de quemado y hollín. Sumado a las características formales que tienden a mostrar formas cerradas, una categoría amplia donde se incluyen las ollas, exponen un panorama donde la cocción de productos es la actividad principal en la que participaron estos contenedores de cerámica.

Los tiestos Inka Provincial se caracterizan por un delicado decorado donde baños de engobe (una capa de arcilla fina pigmentada) suelen recubrir una o ambas superficies. Diseños de triángulos, rombos o sinuosas líneas finas son comunes, representando los trazos rotos de antiguos dibujos símbolos del Tawantinsuyu. La mitad de este conjunto lo componen partes de aríbalos o aribaloides, los bote-llones para transportar, almacenar (por unos pocos días) y servir la chicha. Probablemente desde aquí partieran muchos litros de alcohol para compartir y amenizar las reuniones. Pero también se identifica-ron nueve fragmentos de platos, la típica vajilla para servir la comida ¿restos de la alimentación de los mismos trabajadores? En el apartado de las muestras arqueobotánicas se verá que hay evidencia conducente en este sentido. Estos restos de platos sumergen el contexto en inferencias acerca de prácticas de alimentación, es decir, comer en el mismo espacio del mortero, algo esperable en jornadas largas y agotadoras de trabajo. Pero parece posible inferir más que esto y la sistemática preparación de comidas y bebidas. Se encontraron tres restos de instrumentos musicales, dos silbato y una boquilla de flauta o algo similar (figura 66). Algunas crónicas antiguas, tomadas por Murra¹⁰, muestran como todo trabajo de tipo *mit'a*, es decir el que era obligatorio pagar como tributo en mano de obra, era acompañado de música, baile e incluso abundante chicha y comida. El Inka o sus representantes estatales no quedaban exentos de la obligación de reciprocidad si un contingente cultivaba sus tierras o construía un edificio. Probablemente fuera análogo el caso en la molienda masiva colectiva para la preparación de las fiestas.

¹⁰ Murra, J., 1978 *op. cit.*



Figura 66. Restos de silbatos y boquilla hallado en la excavación del conjunto EGP. El ejemplar completo proviene de la kallanka de la plaza central.

La cerámica conocida como Belén es la tercera más representada. En todos los sitios de las poblaciones locales del valle de Hualfín, son las vasijas que conforman su bagaje cultural más común. Hay tinajas y unos pocos pucos, los primeros como contenedores de agua o quizás granos y frutos y los segundos para comer. Aparte de ese tipo de piezas se reconocieron tres elementos asociados a la práctica del tejer. Se trata de torteros o contrapesos para hilar, uno de filiación inka, y otros dos confeccionados con fragmentos de vasijas rotas, una de tipo Famabalasto negro sobre rojo y el otro con un tiesto santamariano de los valles Calchaquíes (figura 67). Ambos casos son foráneos a esta región al igual que un puñado de otros fragmentos correspondientes a vasijas rotas. Lo particular de los torteros de hilar es que muestran que no solo el moler era la actividad exclusiva en el mortero. Habría segmentos de tiempo donde las prácticas del hilado se manifestaban. En los Andes es una actividad mayormente femenina y se realiza en los momentos de descanso —se asocia a momentos de relajación— o incluso en los tramos de viajes a otros lugares. La molienda también se asocia en la actualidad a trabajos femeninos. La conjunción de

ambos fenómenos deja abierta la posibilidad de que quienes cumplieran estos turnos laborales en la preparación festiva fueran mayormente mujeres.



Figura 67. Torteros o muyunas hallados en las excavaciones del conjunto EGP. A: Inka; B: Famabalasto N/R; C: Santamaría

La cerámica del mortero Ruinas expone una menor diversidad en cuanto a formas y tipos (figura 68) pero manifiesta un claro predominio del contexto inka que lo rodea recordando que se encuentra dentro del perímetro del sitio. Los tiestos inka son más numerosos, de mayor tamaño y con una decoración más vistosa. Incluso existe un ejemplar foráneo de tipo Cusco policromo representando la figura de un animal (figura 69A). Como se ha visto en el capítulo anterior no resulta un caso único, aunque su recurrencia, aun siendo baja, expone una idea de la jerarquía del sitio. El mortero vuelve a mostrar un contexto de diversidad en cuanto a estos estilos inka. Hay fragmentos que representan el sincretismo, la mezcla de elementos de la cerámica estatal y otros de la cerámica local Belén. Al margen de la cerámica inka, otro tiesto que se destaca en un borde de difícil identificación estilística (Figura 69B). Posee una decoración grabada de triángulos y puntos que recuerda a ciertos modos de la cerámica oriental del límite entre Catamarca y Córdoba. Si fuera este el caso plantearía un vínculo con grupos y regiones que hasta el momento no se conoce.

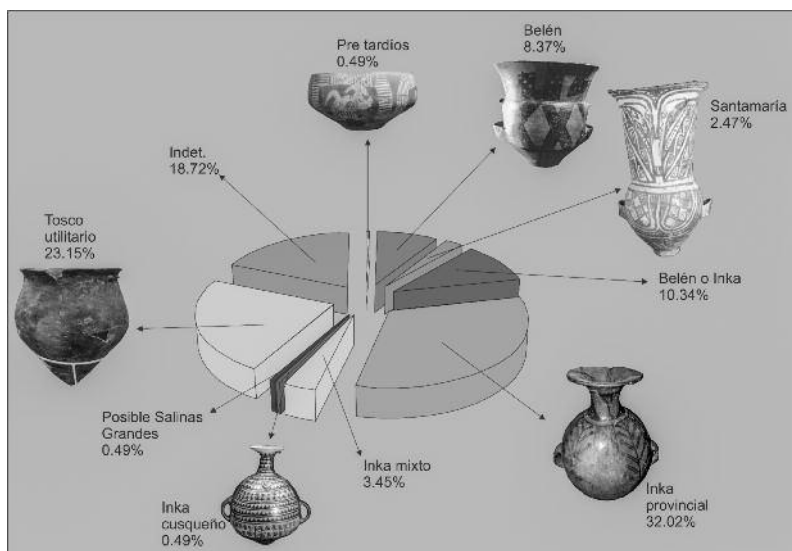


Figura 68. Frecuencias de los estilos cerámicos identificados en el mortero Ruinas

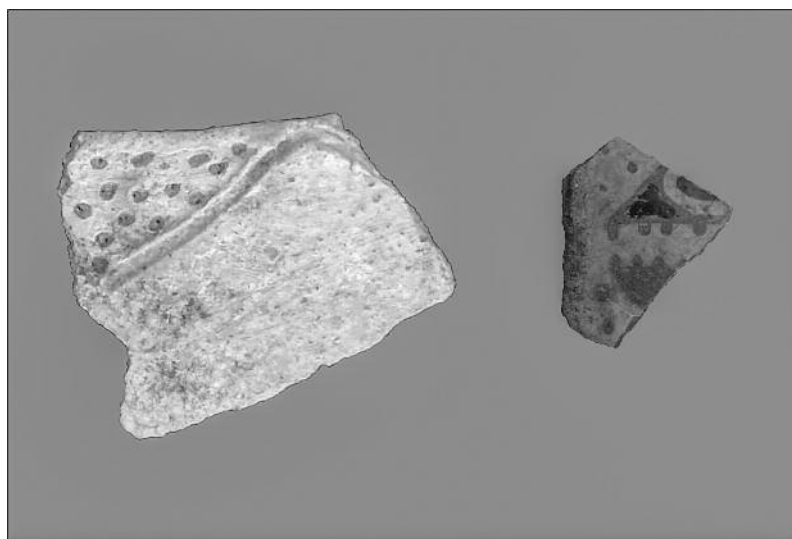


Figura 69. Fragmentos cerámicos de la excavación del Conjunto Ruinas. A: Cusco Polícromo; B: Posible origen de la zona de este de Catamarca, límite con Córdoba.

Evidencia animal

En ambos morteros se descubrió una interesante cantidad de fragmentos de huesos de animales medianos a grandes, varios huesos pequeños de animales menores y algunos fragmentos de huevos de aves. Sin lugar a dudas no se trata de contextos de despostamiento, pero de alguna forma, porciones de carne se consumían allí o eran parte de las comidas preparadas para los momentos posteriores en El Shincal.

Restos muy fragmentados de camélidos (guanacos y llamas) y cérvidos con marcas de consumo, se combinan con hallazgos de placas quemadas de armadillos, algunos huesos de aves como perdices y roedores grandes como el lauchón orejudo y la vizcacha. Destacan en EGP pequeños restos de peces siluriformes propios de algunos ríos de la zona. Desconocemos si se comían, en la actualidad no parecen objetos de consumo. La mayoría de los huesos presentan alguna alteración antrópica, muchos de ellos quemados, lo que expone que en este mismo lugar se consumían algunas comidas con carne, la mayoría de animales silvestres.

En Ruinas se identificó un diente de servido tallado a la altura de la corona –pareciera representar una mano humana– y convertido en un tubo en la sección de la raíz (figura 70). Puede tratarse de un adorno o parte de un conjunto que implicara el manejo de algún tipo de polvo.



Figura 70. Diente de cérvido tallado

Instrumentos y desechos de roca

Las sociedades andinas prehispánicas utilizaron muchos instrumentos fabricados con rocas. Las puntas de flechas, cuchillos, raspadores para cueros y maderas y por supuesto, manos de moler como parte de los morteros. Es común encontrar en las excavaciones arqueológicas de los sitios del NOA restos de estos instrumentos o partes desechadas de la fabricación de los mismos. Algunos pocos restos de estos desechos, llamados “lascas”, de cuarzo, diorita, calcedonia u obsidiana demuestran que quizás los instrumentos cortantes eran requeridos para alguna actividad.

Pero la mayor parte de los restos líticos corresponde a fragmentos de manos de moler de origen granitoideo. Cientos de estos fragmentos fueron contabilizados en ambos morteros. Algunos resultan de un proceso de reactivación de los instrumentos, es decir recuperarlos luego de algún daño menor, mientras que otros son los desechos finales propios de la destrucción producto de un uso intenso. Se hallaron en los últimos niveles de EGP varios rodados usados como manos de 4 o 5 kg con evidentes marcas de desgaste y percusión propios de la molienda.

La fundamental evidencia vegetal

En arqueología la especialidad que investiga los restos de plantas silvestres y cultivadas se conoce como arqueobotánica. Ambos morteros brindaron un inmejorable panorama para obtener respuestas con relación a qué productos se molían, lo que conduce a los tipos de comidas y bebidas fabricabas. Pero, al mismo tiempo, a través de esta evidencia se puede conocer algo de la misma alimentación de los trabajadores.

Como en el mortero EGP se pudo poner en funcionamiento la máquina de flotación, una técnica especial para recuperar carbones pequeños, la diferencia numérica con el mortero Ruinas es muy grande. Mientras que en este último el número total apenas supera los 250 ejemplares, en EGP son más de 18500.

Por las condiciones climáticas propias del lugar se conservan solo los restos que se encontraran carbonizados. Es por ello que permiten inferir dos cosas diferentes. Por un lado demuestran qué productos y en qué proporción eran usados en las comidas y bebidas. Por el otro destacan la existencia de fogones, lo que también se corrobora con una gran cantidad de fragmentos de carbón leñoso y lentes de cenizas. Esta idea, a su vez, se conecta con la necesidad de cocinar, una práctica solo posible con la producción de fuego a partir de leña seca.

Los carporestos son los vestigios de frutos y semillas. La comparación de resultados entre ambos morteros arrojó homologías en cuanto a sus proporciones, aunque la cantidad total de hallazgos es bien diferente. Como se observa en las figuras 71 y 72, la mayor proporción de vestigios corresponde a diferentes partes de la vaina del algarrobo. Este fruto silvestre merecería un capítulo aparte para recordar su protagonismo dentro de la historia de las poblaciones del NOA. Las crónicas de españoles remarcaban la importancia de “el árbol” o *taku* en quechua. Junto al Aguaribay constituían los árboles sagrados de los inkas. En el NOA existe evidencia del consumo de su vaina dulce desde tiempos muy antiguos, incluso antes de las primeras aldeas agricultoras¹¹. El pan de patay elaborado con harina de algarroba era uno de los alimentos más preciados. Pero los españoles no ahorran quejas de lo que ellos consideran “juntas y borracheras” donde los indios solían comer todo tipo de herejías. No eran ni más ni menos que las reuniones festivas de los diaguitas donde la aloja, la bebida alcohólica preparada con harina de algarroba, era la predilecta. Esta historia cargada de identificación con una bebida fuerte, de alta graduación y dulce encuentra su corroboración en los morteros del cono aluvial y en las fiestas de El Shincal. Los árboles de algarrobo son muy abundantes, tanto en su variedad negra como blanca, y su vaina puede ser almacenada por un tiempo.

¹¹ Giovannetti M.; Lema V.; Bártoli C.; Capparelli A., 2008, Starch grains characterization of *Prosopis chilensis* (Mol.) Stuntz and *P. flexuosa* DC, and the analysis of archaeological remains in Andean South America, Revista Journal of Archaeological Science 35, pp. 2073-2985.

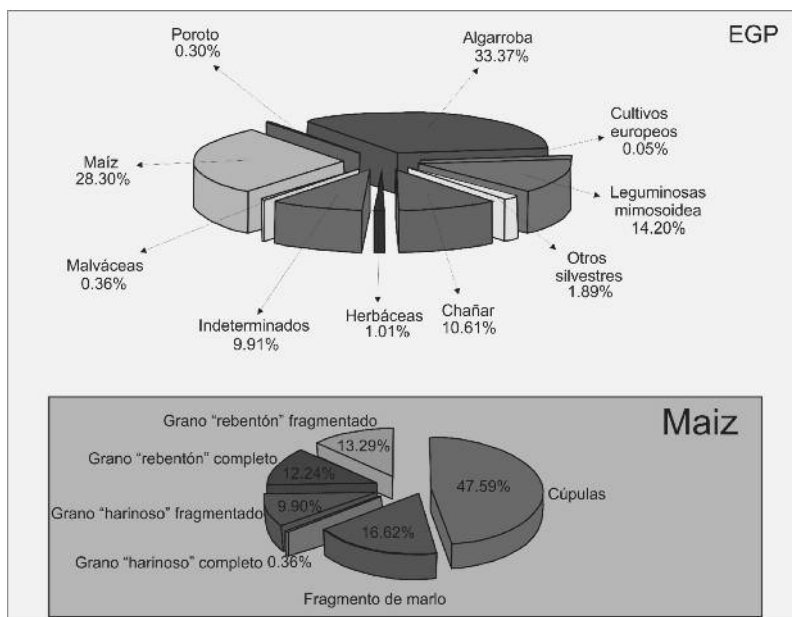


Figura 71. Gráfico exponiendo las tendencias proporcionales de los restos arqueobotánicos del mortero EGP. Arriba, general. Abajo detalle de los restos de maíz

Pero aunque el algarrobo puede haberse llevado los primeros puestos en cuanto a la predilección en el repertorio culinario local, el maíz no fue en ningún momento insignificante. La molienda de granos de tipo harinoso, es decir, aquellos idóneos para la confección de harinas, tuvo su doble representación tanto en fragmentos de los mismos granos como de las llamadas cúpulas, un segmento pequeño a manera de cápsulas donde se inserta el grano al marlo. Los granos completos de tipo harinosos son minoría, numéricamente hablando, quebrados, probablemente producto del machacado del mortero y las cúpulas que se sueltan en el mismo proceso, son mayoría. Puede decirse que los subproductos (desechos) de la producción de chicha están presentes en este registro arqueológico. Las cúpulas suelen ser parte de lo que las chicheras llaman afrecho. Ningún marlo completo pudo identificarse, solo pequeños fragmentos no muy significativos. Pudiera ser que los granos de maíz llegaran al mortero en cántaros o bolsas, por lo cual se supone que el trabajo de desgranado fue realizado en otro espacio y momento.

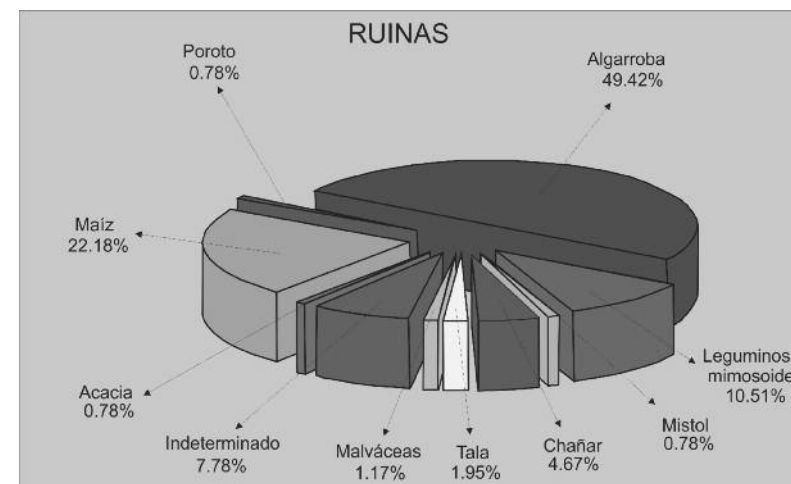


Figura 72. Gráfico exponiendo las tendencias proporcionales de los restos arqueobotánicos del mortero Ruinas.

Una mención aparte merece la cantidad de granos de maíz de tipo reventón, es decir, aquellos usados para preparar pororó pues son inservibles para hacer harina ¿Por qué una cantidad tan importante que supera los mil trescientos restos se encuentran en el mortero si no son aptos para moler? Se debe, probablemente, a que formaron parte de la dieta de los trabajadores que preparaban comidas. Un elemento probatorio de esto es el hecho de que tantos granos de tipo reventón aparezcan completos y muy pocos del tipo harinoso. Sin duda los harinosos iban al mortero mientras que los reventones son los restos calcinados de aquellos granos que no formaron un pochoclo.

Existen restos de otros vegetales que no podían ser molidos y que en la actualidad se consumen sin mayores recetas como los higos de tuna (*Opuntia* sp y *Trichocereus* sp). El chañar (*Geoffroea decorticans*) produce un fruto dulce muy valorado, se puede hacer harinas del mismo y hasta bebidas alcohólicas siempre relacionadas al algarrobo según relatan algunas crónicas antiguas¹². También sucede lo

¹² Babot, P., 1999, "Recolectar para moler. Casos actuales de interés arqueológico en el noroeste argentino", En: Aschero, C.; Korstanje M. y Vuoto P. (Eds.) En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América, Ediciones Magna Publicaciones, pp. 161-170, San Miguel de Tucumán; Pardo, O. y Pizarro, P., 2005, Especies botánicas consumidas por los chilenos prehispánicos, Ed. Mare Nostrum, Chile.

mismo con el mistol aunque por su baja representación no hubiera sido tan buscado como el algarrobo o el chañar.

También otras variedades de plantas no comestibles de las familias Malváceas, Quenopodeáceas, Amarantáceas y Portulacáceas aparecen en porcentajes bajos aunque no despreciables. No conocemos sus usos en el pasado, sería interesante indagar en el mundo de las plantas medicinales y procesos de preparación.

Por lo visto los frutos vegetales silvestres producto de la recolección jugaron un rol fundamental poniendo de manifiesto un mayor volumen que las plantas cultivadas. Si bien desde los estudios arqueobotánicos que se generaron en la última década, la relación de los pueblos agricultores con la recolección silvestre se hace cada vez más visible, en las explicaciones clásicas de la arqueología se tendía a excluir las prácticas de recolección una vez que los pueblos alcanzaran un vínculo fuerte con la agricultura. Lo mismo sucedía con la domesticación animal, contraponiendo crianza versus cacería. Un contexto de molienda de época inka demuestra claramente como la relación con la naturaleza en la búsqueda de alimentos se mantenía constante a pesar de la fuerte injerencia en la dieta de cultivos y animales de crianza.

En cuanto a cultivos, un curioso fenómeno se percibe en el mortero EGP. A cuentagotas, pero presente, se identificaron un par de semillas de uva y un puñado de granos de cebada y trigo. Son cultivos introducidos por los españoles en América, que llegan al NOA ya con las primeras entradas, fundamentalmente a la fundación de Santiago del Estero en 1552¹³. En el *ushnu* de la plaza de El Shincal aparecieron varios elementos que parecen colocados a manera de ofrenda, que exponen un interesante marco de sincretismo en las creencias de las poblaciones aborígenes en el momento de resistencia contra la avanzada española¹⁴. Por lo visto, en escasa cantidad, estos elementos lle-

¹³ Giovannetti, M., 2005, La conquista del noroeste argentino a través de los cultivos europeos Revista Fronteras de la historia 10, Colombia, pp. 227-256.

¹⁴ Giovannetti, M.; Lema, V., 2005, "Cultivos introducidos por los europeos en el Shincal de Quimivil: la presencia de lo hispano en la supervivencia ritual". Entre Pasados y presentes. Trabajos de las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas, Coordinado por A. Cetti, A. Re, D. Rindel y P. Valeri. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, INAPL, Buenos Aires, CD-Rom, pp. 410-429.

garon al mortero para ser consumidos o procesados en algún momento luego de la caída del Tawantinsuyu, cuando El Shincal fue reocupado brevemente para resistir a los nuevos invasores.

Como se puede observar, el registro arqueobotánico de los morteros es inmejorable para estudiar su dinámica en momentos en que eran usados masivamente. Se puede describir brevemente que la identificación taxonómica de una muestra de pequeños carbones leñosos, producto de los numerosos fogones encendidos, arrojaron como resultado que la madera de algarrobo fue la más utilizada, casi con exclusividad. Es coherente con su durabilidad y poder calórico siendo el recurso más usado en la actualidad para, justamente, preparar la chicha¹⁵. Un par de fechados radiocarbónicos se realizaron sobre dos muestras de niveles diferentes.

Cuadrícula 1-Nivel 11(80 a 85 cm de profundidad): LP-2023:
380 ± 60 años AP. Calibrado Rango de 1 1480 AD – 1519 AD
Cuadrícula 1-Nivel 14 (95 a 100 cm de profundidad): LP-1998:
480 ± 70 años AP. Calibrado Rango de 1 1410 AD – 1501 AD
/1594 AD – 1613 AD

Estos resultados son totalmente coincidentes con la fecha en que se cree, se produjo la ocupación inka en el noroeste argentino, sumando un dato fáctico más a un contexto de molienda preparado para actividades formales del Tawantinsuyu.

La producción tradicional de chicha en los Andes

Conviene aquí hacer un paréntesis totalmente pertinente para conocer alguno de los procesos de producción de chicha en los Andes y, de esta forma, entender mejor el registro de los morteros.

Varios tipos de chicha y técnicas de preparación pueden conocerse producto de la observación del trabajo de las chicheras en el presente, aunque hay ciertos pasos generales que parecen respetarse

¹⁵ Hayashida, F., 2008, *op. cit.*

recurrentemente. Nicholson¹⁶ ha estudiado el fenómeno en varias zonas de Perú resumiendo en algunos estadios fundamentales todo el proceso. Primero parece existir una cuidadosa selección del grano de maíz que en todos los casos, y corresponda a la chicha que corresponda, siempre se realiza sobre tipos que aquí se engloban en la categoría de harinosos. Varios tipos de vasijas y una cantidad importante de agua son requeridas permanentemente. El primer paso corresponde al “remojado” del grano de maíz por aproximadamente 12 a 18 horas. Los granos se colocan sobre grandes vasijas llenas de agua. Luego ocurre la “germinación” del grano húmedo. Para ello se lo coloca en sectores cuidadosamente protegidos de la luz, el viento y el calor por aproximadamente tres días. Sucede posteriormente una etapa donde el grano es expuesto al calor, en pilas grandes para “humearse”. Puede durar un par de días más el proceso de humeado y tostado. El secado posterior al rayo del sol es muy importante, cuando se prepara el maíz para la molienda. Luego el producto fracturado, aparentemente no reducido a harina, es colocado en ollas de cocina y puesto a hervir a altas temperaturas con fuego muy intenso. Como la evaporación es permanente, se le agrega agua a la mezcla que es revuelta con una vara o cucharón de madera. Diferentes clases de chicha pueden ser hechas a partir de aquí. Algunas que requieren de un segundo hervor y otras que no. Pero siempre es necesario realizar el colado de la mezcla para separar el material sólido del líquido. El primero se utiliza como forraje, mientras que el segundo es colocado en cántaros especiales que se tapan para que comience la fermentación.

Vázquez¹⁷ con base en sus observaciones en Perú, Ecuador y Bolivia ofrece un panorama mucho más diverso estableciendo que existe una variabilidad enorme en relación con las formas de preparar solamente la chicha de maíz. Por ejemplo, los tiempos de cocción pueden variar entre 2 y 48 horas. También existen chichas que no necesariamente requieren del tostado del grano previo a la molienda, también pueden variar localmente los ingredientes secundarios agre-

gados, como cáscaras de zapallo, plantas medicinales, entre otros. La chicha muqueada requiere como paso importante el tan conocido mascado de la masa para agregar enzimas alcoholizantes provenientes de la saliva. La chicha de jora –que es básicamente el procedimiento descrito arriba por Nicholson– no está sujeta a este proceso.

Si bien en la actualidad muchos elementos han cambiado desde la preparación prehispánica de chicha, sorprendentemente pueden encontrarse algunos elementos antiguos en los estudios actualísimos¹⁸, sobre todo en las formas de vasijas cerámicas que participan en el proceso. Las prácticas de molienda, en cambio, han cambiado considerablemente ya que, por lo general, se compra directamente el maíz molido, o se muele en molino moderno, sobre todo cuando se fabrica chicha comercialmente. La leña preferida y más usada para hervir el agua con las mezclas de maíz es el algarrobo (*Prosopis sp.*) del cual se requiere gran cantidad. Los restos de fogones suelen ser muy abundantes y amplios con muchos lentes de cenizas, carbón y fragmentos de cerámica. Cuando grandes cantidades de chicha son fabricadas para ocasiones festivas, son necesarias importantes sumas de materias primas como granos y combustible. Hay casos registrados donde la chicha se fabrica no con harina sino con granos de maíz partido o, en menor cantidad de veces, enteros. En este último caso, se realiza un primer hervor, se extrae el grano, se lo muele y se lo vuelve a verter sobre la olla para seguir su cocción. Pero, como ya lo expusiera Vázquez, existe una amplísima variabilidad de formas de preparar chichas que incluyen aquella de grano molido fino y chicha de grano grueso. Lo más importante para el perfil arqueológico proviene del reconocimiento efectivo de los diferentes contextos de producción de chicha. En general contextos domésticos o con objetivos comerciales actuales producen registros con fogones y restos de vasijas dentro de los recintos habitacionales. Diferentes son aquellos que se relacionan a momentos festivos con gran afluencia de bebedores. Aquí Hayashida plantea que es probable que estos contextos se registren a cielo abierto, con importantes cantidades de fogones y material relacionado, como

¹⁶ Nicholson, G., 1960, Chicha maize types and chicha manufactured in Peru, *Economic Botany*, Vol. 14, No. 4, pp. 290-299.

¹⁷ Vázquez, M., 1967, “La chicha en los países andinos”, *América Indígena*, Vol. XXVII, No. 2. Instituto Indigenista Americano, pp. 265-282, México D.F.

¹⁸ Hayashida, F., 2008, *op. cit.*

fragmentos de ollas para la cocción y otros para el almacenamiento y fermentación. Apunta a lugares cercanos a la festividad proponiendo incluso las mismas plazas de reunión. Queda por agregar que en todas las observaciones realizadas para la producción de chicha de maíz, son las mujeres las encargadas de todo el proceso, desde moler el grano hasta llenar los cántaros menores para el consumo final.

La relación entre la fabricación de chicha y morteros de molienda es expuesta de mejor manera por Moore¹⁹ en sus apreciaciones etnográficas con vistas también a aplicaciones arqueológicas. Sumando los instrumentos de molienda como elemento material dentro del conjunto de potenciales restos arqueológicos, reconoce muchos de los vestigios ya considerados previamente, es decir, fogones en cantidades importantes, restos de vasijas con marcas de exposición al fuego (de la etapa de cocción), específicas clases de madera y otros instrumentos como telas cedazo u objetos de madera para remover, aunque estos últimos con escasas probabilidades de preservación. En el momento de colado, pueden descartarse las partes conocidas como “afrecho” que correspondería a los fragmentos de maíz hervido que en la actualidad se usan como forraje.

Las bebidas alcohólicas en los Andes prehispánicos no eran fabricadas solamente con el maíz como base, aunque sí se reconoce el status simbólico que se le otorgaba a la chicha de este cereal²⁰. Son muchos los relatos etnobotánicos que dan cuenta de otros vegetales utilizados como materia prima para la producción de “cervezas”²¹. Son relativamente escasas las fuentes que hablan de producción de bebidas alcohólicas a partir de otros recursos diferentes del maíz. Para el Prosopis sp., son conocidas en el NOA dos bebidas a partir de la molienda de la vaina: la añapa y la aloja, esta última de fuerte gradación alcohólica²². Existen

¹⁹ Moore, J., 1989, *op. cit.*

²⁰ Murra, J., 1977, *op. cit.*; Moore, J., 1989, *op. cit.*; Hayashida, F., 2008, *op. cit.*

²¹ Nicholson, G., 1960, *op. cit.*; Vázquez, M., 1967, *op. cit.*; Babot, M., 1999 *op. cit.*

²² Cáceres Freire, J., 1962, “Fabricación de patay en los algarrobales de Campo de Palcípas (La Rioja y Catamarca), Instituto de la Producción, FCE, UNLP, Serie Contribuciones No. 76, La Plata; Babot, M., 1999; Birrum, E.; Galetto, L.; Antón, A. y Biurum, F., 2007, “Plantas silvestres comestibles utilizadas en poblaciones rurales de la provincia de La Rioja, Argentina, Kurtziana 33 (1), FCEyN, UNC, pp. 121-140, Córdoba.

trabajos con fuentes etnohistóricas que revisten de un carácter fundamental a las bebidas preparadas con algarrobo no solo como un recurso de subsistencia básico, sino también como material referente sobre el cual se concentraban muchas prácticas de cohesión social, fiestas y rituales²³. Hay relatos que expresan la igualdad de la “aloja” con la chicha, pero sus formas de preparación parecen muy diferentes. Todos los que hablan de producción de aloja coinciden en que es necesario moler la vaina previamente antes de volcarlos en tinajas con agua para luego dejar fermentar la mezcla por algunos días dentro del recipiente cerrado. Las crónicas coloniales muestran prácticas similares no solo para el NOA, sino también para la región diaguíta chilena²⁴. La crónica de Vivar, testigo de prácticas en la zona atacameña, habla de la necesidad de cocinar el preparado. Para la región pacífica de Perú también se ha registrado la fabricación y consumo de chicha de Prosopis sp.²⁵.

Se tiene conocimiento de la producción de bebidas alcohólicas y no alcohólicas de otros frutos de recolección como el chañar y el mistol. También su fabricación requiere del machacado de los frutos enteros²⁶.

Los morteros como herramientas para la preparación de las fiestas inka

La evidencia arrojada en los estudios de los morteros múltiples del cono aluvial del Quimivil ha sido inesperadamente rica, no solo

²³ Cáceres Freire, J., 1962, *op. cit.*; Arana, M., 1999, “El tiempo de la algarroba”, En: Aschero, C.; Korstanje M. y Vuoto P. Eds., En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América, Eds. Magna Publicaciones, pp. 197-203. San Miguel de Tucumán; Noli, E., 1999, “La recolección en la economía de subsistencia de las poblaciones indígenas; una aproximación a través de fuentes coloniales (piedemonte y llanura Tucumano-Santiagoña, Gobernación de Tucumán)”, En: Aschero, C.; Korstanje M. y Vuoto P. Eds., En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América, Eds. Magna Publicaciones, pp. 205-215, San Miguel de Tucumán.; Quiroga, 1999; Castro Olañeta, I., 2002, Recuperar las continuidades y transformaciones: las “juntas” y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial. En: Farberman, J. y Gil Montero, R. (comp.) “Los pueblos de indios del Tucumán colonial”, Ed. UNQ, UNJU, pp. 175- 202.

²⁴ Pardo, O. y Pizarro, P., 2005, “La chicha en el Chile precolombino”, Ed. Mare Nostrum, Chile.

²⁵ Nicholson, G., 1960, *op. cit.*

²⁶ Babot, M., 1999, *op. cit.*

para conocer las formas de molienda antiguas, sino que también ha abierto ventanas para el conocimiento de las prácticas de preparación de las fiestas estatales y además, la manera en que el Estado organizaba el trabajo relativo a las mismas.

Desde el registro arqueobotánico y faunístico como vestigios de comidas, se desprenden dos planos inferenciales. Uno vinculado al espacio del trabajo realizado, es decir a la propia alimentación de los trabajadores que cumplían turnos largos. Cacería de animales, recolección de frutos y cultivos como el maíz, eran los ingredientes de esa dieta. El pochoclo puede asociarse a un alimento que se consume al tiempo que se realizan tareas, probablemente debido a su carácter de elaboración sencilla y expeditiva. En cambio, los pequeños restos de huesos mantienen cierta ambigüedad en tanto y en cuanto no es posible saber si formaron parte de comidas elaboradas que se llevaban a los comensales que esperaban en la plaza y sus alrededores en los momentos de reuniones. Puede haber sido una posibilidad pero al mismo tiempo, placas quemadas de pequeños armadillos como el piche o el quirquincho, y astillas de hueso quemado vale considerarlas parte de la carne consumida en el mismo mortero. Los platos y cuencos de cerámica, de los cuales se contabilizaron algunos fragmentos, es posible que formaran el equipo en que se servían los alimentos. Pero la mayoría de los fragmentos eran parte del equipamiento para preparar el alcohol y las comidas. Los restos de fogones, la enorme cantidad de vestigios arqueobotánicos –que prácticamente no revisten comparación con otros sitios arqueológicos– y la presencia misma de los grandes morteros, que se muestran como instrumentos para una cantidad de trabajadores inusual, son la evidencia de una producción en masa. Las estimaciones acerca de cuantas personas podían moler al mismo tiempo en todos los conjuntos arrojan resultados de una verdadera factoría. Las más de 170 personas dimensionan la gran escala del fenómeno. Se pudo demostrar que fueron creados en un mismo momento temporal, todo coincidente con la presencia inka. La molienda en esos contextos solía ser tarea femenina como todo lo relacionado con la comida y la fabricación de chicha. Los torteros de hilar también se asociaban con esta especie de división del trabajo por género. Estos instrumentos también indican la presencia de personas de regiones distantes como los valles calchaquies

o sitios de más al este como Potrero Chaquiago, donde la cerámica Famabalasto N/R era muy abundante. La idea de movilización de contingentes para afrontar el trabajo exigido como tributo, no es ajena a la organización estatal inka.

En definitiva el estudio concreto de los interesantes morteros de El Shincal ha demostrado que, en arqueología pueden resultar excelentes indicadores para la búsqueda de festividades y congregaciones masivas. Otros trabajos arqueológicos han encontrado resultados parecidos, como los casos estudiados por Pastor en el noroeste cordobés y los llanos riojanos²⁷.

La chicha de maíz y algarroba se preparaba unos pocos días antes o mismo durante las festividades. La “grandeza y generosidad” del Inka o su representante provincial, que se ponía en juego en estos escenarios festivos y religiosos, al mismo tiempo que profundamente políticos, comenzaba por estos complejos huecos en la roca (figura 73).



Figura 73. Representación artística de una escena de molienda para la preparación de chicha en un mortero múltiple

²⁷ Pastor, S., 2014, Lomas Negras de Serrezuela, Construcción de un paisaje rupestre entre las sierras de Córdoba, las Salinas Grandes y los Llanos de La Rioja, Ed. Quire-Quire. La Plata.



CAPÍTULO 7

El delicado manejo del agua



Yaku y *unu*, la dualidad universal del mundo andino también se aplica al agua. El primer concepto, agua femenina, remite a todo cuerpo que se concibe en quietud como los lagos, las lagunas o el mar. Lo mismo para la transformación a otros estados como el hielo o la nieve. En cambio, el agua en movimiento, *unu*, es masculina. Con esta acepción se incluyen el río, los arroyos, vertientes y la lluvia. Es el agua que fertiliza los campos de cultivo al caer del cielo o al ser llevada por canales. Hyslop destaca aspectos de la fuerte interrelación de la religión, la mitología andina y la percepción acerca del agua. Lagos, ríos e incluso vertientes y canales estuvieron cargados de sentidos que relacionaban dioses, antepasados y aun la noción misma del cuerpo humano¹. En el mundo andino el agua siempre tiene un carácter sagrado altamente valorado. Estas entidades han conformado parte de la estructuración de la cosmovisión, no solo como fuentes de abastecimiento, sino como parte estructurada y estructurante del espacio sagrado. Numerosas líneas *s'eqe*, altares y huacas se vinculaban a cuerpos de agua muchas veces de dimensiones pequeñas. Por ejemplo, las vertientes eran consideradas sagradas a raíz de encontrar en ellas la conexión entre diferentes planos del mundo, habitadas por espíritus protectores².

Sitios inka provinciales de Perú como Chakamarca, Huarautambo y Tarmatambo cuentan con transporte de agua desde vertientes cana-

¹ Hyslop, J., 1990, *op. cit.*; Meddens, F., 1997, Function and meaning of the usnu in late horizon Perú, Tawantinsuyu, Vol. 3, pp. 4-14, Camberra, La Plata.

² Brown, D., 1998, Water and power in the provinces: water management in Inka centers of the central highlands of Peru, Tawantinsuyu, Vol. 5, pp. 23-36, Camberra, La Plata.

lizadas. Un caso notable es Pumpu, donde a lo largo de 4 km se canalizó el agua de una vertiente, a pesar de que el sitio se encuentra adyacente del río Upumayo, uno de los afluentes principales del Mantaro. Los estudios de Meddens establecieron un correlato claro entre las montañas y el agua en la esfera de lo supraterrrenal. El *ushnu* como pirámide truncada jugaría el rol de alter ego de los cerros y por ello esta estructura, generalmente, podía ser surcada por canales conductores de agua.

Los canales de El Shincal

En El Shincal existió un planificado y sofisticado manejo del agua tomada del río Quimivil, aunque no fue la única fuente de abastecimiento. A la plaza principal llegaba un angosto canal, admirablemente el agua provenía de una pequeña vertiente localizada a 2 km hacia el noreste, por ende debió trazarse un laborioso y planificado canal para traer agua desde allí. Resulta más sorprendente el abundante caudal del río Quimivil, que es también canalizado y distribuido por el cono aluvial, uno de sus tramos pasa muy cerca del centro edilicio. Deliberadamente era imperioso contar con agua de la vertiente aunque no tanto por razones prácticas o utilitarias, sino que encajaban mejor en una comprensión del mundo espiritual.

El pequeño caudal ingresaba por el norte del sitio rozando los Complejos 8, 9 y 10 (figura 74). Bordeaba luego el pie del Cerro Aterrazado Occidental y tomaba un curioso, pero sugerente, camino que atravesaba los pequeños andenes de cultivo para darles riego (figura 75A). Esta imitación a pequeña escala de aquello que los inkas supieron imponer a gran escala en otras regiones, como Los Colorados, permitía aprovechar el agua de riego de la vertiente. La ubicación al pie de un cerro ceremonial, la escala minúscula y la excelente factura de los muros hacen pensar en cultivos vinculados al espacio sagrado, de hecho, el origen del agua con la que se regaba lo confirma. Afortunadamente entre los andenes se conserva un buen tramo sin destrucción, testificando la técnica inka (figura 75B). Se trata de un canal de base y paredes de piedra con un ancho interno que no excede los 25 cm y una altura de 15 cm. Aunque el caudal era

pequeño, lo importante eran las propiedades atribuidas a este tipo de agua. Una desviación hacia el sur expone las sutilezas de la ingeniería inka, previo a una bifurcación, con un ramal directo a la plaza principal y otro continuando más al sur, hacia el sector con los morteros, por fortuna se preservaron algunas rocas de pared y lecho que dejan percibir el zig-zag típico de la arquitectura inka³.

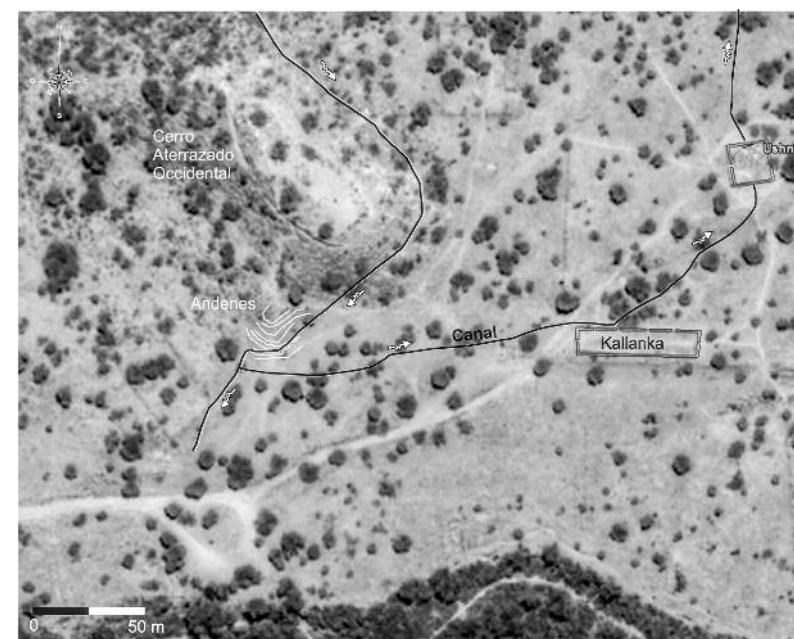


Figura 74. Recorrido del tramo de canal en el espacio central de El Shincal.

Por un tramo largo se pierden los rastros, para encontrarlos nuevamente en el ingreso a la plaza por el vértice sudoriental. Una vez dentro, roza la *kallanka* y se observa un segmento bien preservado (figura 75C) que vira decididamente hacia el *ushnu*. Lo atraviesa o toca tangencialmente para seguir su rumbo al extremo Norte de la

³ Existe una palabra en quechua para describir esta forma, *q'enqo*, existe un santuario inka, cerca al Cusco, con ese nombre. Dentro del mismo son famosas las tallas en la roca con formas sinuosas.

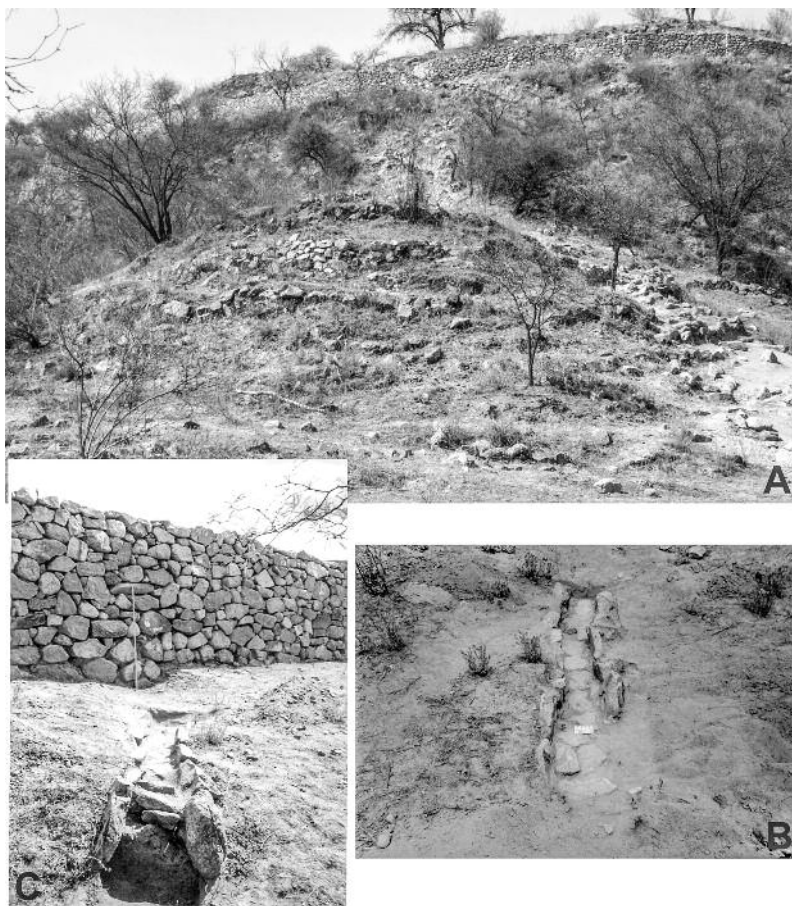


Figura 75. Canales en el espacio central de El Shincal. A: andenes de cultivo al pie del cerro Aterrazado Occidental. B: Segmento del canal entre los andenes. C: Tramo del canal en el interior de la plaza central con la *kallanka* de fondo

plaza donde en la actualidad existe una abertura de muy buena factura que, aunque reconstruida, está imitando aquella del muro original. Este segmento de la plaza representa uno de los aspectos más destacados de la unificación sacralizada entre arquitectura, planificación espacial y entidades/fuerzas de la naturaleza. Sitios de una simbología análoga a El Shincal, tales como Pumpu, Huánuco Pampa y la Tambería del Inka en Chilecito –La Rioja– presentan el mismo

patrón de agua canalizada que se introduce en la plaza principal. Al igual que en El Shincal, Pumpu posee un canal que atraviesa la plaza central y roza un costado del *ushnu*. El Cusco había sido la inspiración en la búsqueda de repetir patrones de la capital sagrada, teniendo en cuenta la canalización de los ríos Saphy y Tulumayu⁴.

El agua de una vertiente pequeña, casi insignificante a los ojos occidentales, transporta toda su carga simbólica de vida que emerge de las entrañas de la montaña. El flujo de esta entidad poderosa no podía excluirse de actividades tan solemnes y valoradas en el mundo espiritual inka. Aún lejos del Cusco, el Inka entraba en comunión con la sacralidad del espacio concreto, tomando su poder y solicitando su aceptación.

Ahora bien, el pequeño canal mencionado quedaba disminuido en magnitud al compararlo con la extensa red que tomaba el agua del relativamente regular río Quimivil (figura 76). Se han registrado varios tramos, aunque lamentablemente hoy en día los trabajos modernos de aperturas de calles y agricultura destruyeron algunos de ellos⁵. Pero cerca de las ruinas, sobre el filo más septentrional del cerro Divisadero, la maestría de la ingeniería inka para la conducción del agua, dejó sus huellas en la roca viva. Durante un largo trecho de varios cientos de metros, conductos de roca canteada alternan con cortes prolijos en la roca del cerro con forma rectangular (figuras 77). El destino de este caudal eran campos cultivados a lo largo del cono aluvial fértil.



Figura 76. Cauce del río Quimivil.

⁴ Hyslop, J., 1990, *op. cit.*

⁵ Ver Giovannetti, M., 2015, *op. cit.*



Figura 77. Tramo de canal que transporta agua del río Quimivil hacia los campos del cono aluvial; alternan tramos de roca cortada con otros de paredes de pirca.

La majestuosidad del trabajo inka de la piedra se percibe claramente en los recortes precisos realizados sobre rocas grandes para abrir el canal. Marcas a la manera de grabados pictográficos fueron halladas en el mismo canal. Este tramo del canal que bordea el cerro Divisadero aprovecha la ladera como pared lateral y encima de ella, aparecen dos marcas singulares grabadas en la piedra (figura 78), que recuerdan canales inka cargados de símbolos geométricos y abstractos, como aquellos de Perú registrados hace casi un siglo por Tello en Ayacucho⁶. La relación andina con el agua supera los límites de lo utilitario –aunque por supuesto el riego y el uso diario fue una preocupación manifiesta– y este tipo de elementos arqueológicos pueden dar cuenta de un fenómeno consagratorio. Estos signos mantienen en el silencio su significado preciso, pero permiten echar un vistazo fugaz a antiguos ritos del agua y la roca.

En el cono aluvial existe otro caso aún más imponente. Pocos años atrás, en la búsqueda de reconstruir la red hidráulica de la zona, se dio con un hallazgo de pocos precedentes, quizás único en el NOA.

⁶ Tello, J., 2004, *Arqueología de Cajamarca: expedición al Marañón-1937*, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, La diferencia es notable en cuanto a magnitud de grabados sobre las paredes del canal. Pero se rescata la noción de grabar la roca justo por encima por donde fluye el agua.



Figura 78. Pictografía registrada en la pared que compone el canal.

La planificación inka en el manejo del agua, la escultórica en la roca y la organización de la fuerza de trabajo se concentran en el complejo Piedra Raja. Se trata de un sector especialmente preparado para el paso del agua, ubicado a 3 km al sureste de las ruinas. Estaba conformado por un conjunto de canales y caídas que se escinden de un canal principal que transportaba agua del Quimivil (figura 79). Lo asombroso de este complejo es que fue íntegramente tallado en la roca granítica del cerro (figura 80). Cortes de formas rectangulares con anchos entre 0,8 y 1,2 metros y prolijos pulidos de paredes, constituyen parte de los conductos que se proyectan en direcciones noreste y noroeste, el primero desemboca en una hermosa rampa de pendiente pronunciada, el segundo, en una caída de agua de tipo *phaqcha*. El segmento que se desprende al sureste es el más deslumbrante ya que se cortó un amplio sector de cerro para formar un pasadizo, por momentos angosto de poco más de 0,4 metros de ancho, y paredes de 3 a 4 metros de alto. El interior expone un trabajo de pulido tan cuidadoso de las paredes que no deja duda de su valor simbólico.

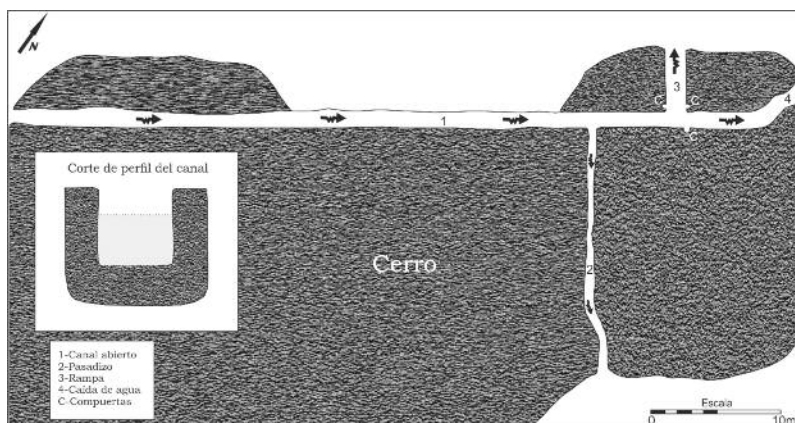


Figura 79. Plano general del Complejo Piedra Raja



Figura 80. Diferentes sectores del Complejo Piedra Raja. A, B y C: Pasadizo. D y E: Canal abierto

Los canales presentan trabas para encastramiento de compuertas muy precisas en su simetría, talladas contra las paredes rocosas (figura 81). Con este sistema regulaban muy bien el flujo de agua ya que permitían el paso o su cierre y las magnitudes requeridas para cada tramo.

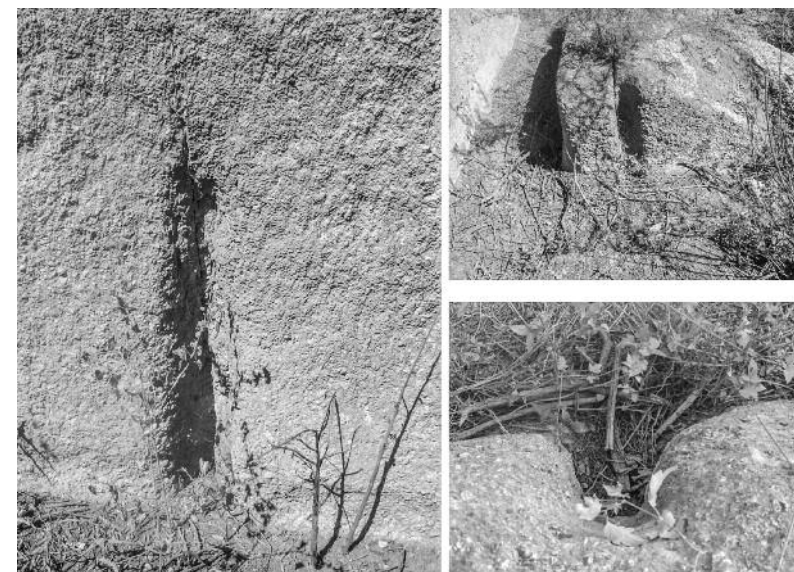


Figura 81. Diferentes formas de trabas talladas en la roca para la colocación de compuertas

Sobre la parte alta del pasadizo angosto (sector 2), en el techo del cerro, se descubrió un agujero en forma de cuenco, de 30 x 27 cm de diámetro y una profundidad no mayor a 5 cm. No posee pulimento en su interior salvo una pequeña sección justo en el centro de la base. Una marca muy interesante que da cuenta de posibles rituales, pero más importante resulta articular una posible conexión con el cerro Divisadero, Cerrito Norte, Loma Larga y Aterrazado Occidental que presentan oquedades similares. Quizás, un pequeño rasgo, pero de gran importancia para la reconstrucción del paisaje sagrado.

Hyslop⁷ ponía el acento sobre referentes inkaicos del paisaje tomados como estaciones de parada en el peregrinaje hacia lugares sagrados. Allí se realizaban ofrendas preparatorias o purificaciones previas al ingreso a esos espacios *waka*, que podían tomar formas múltiples como rocas, ríos, momias, cerros *apu*, santuarios de altura o ciudades como Machu Pichu. Existe en la lengua quechua un término

⁷ Hyslop, J., 1990, *op. cit.*

para designar este tipo de estaciones que están directamente relacionadas con un caudal de agua. Se designa *phaqcha*, y refiere a lugares con corrientes de agua, especialmente cascadas –aunque no excluyente–, donde las personas pueden realizar un lavado de purificación ritual del cuerpo, previo al ingreso a los santuarios o asentamientos sagrados. La corta rampa de 45° de pendiente (sector 3), que dirige el agua en dirección NO, debe haber presentado un espectáculo interesante a partir de su correntada provocada artificialmente, al igual que la caída de aproximadamente medio metro del sector 4. Una combinación de consideraciones del mundo sagrado y necesidades utilitarias para el riego –indisociables ambas en la cosmovisión andina– sería lo más adecuado para interpretar estos vestigios de gran porte y espléndido trabajo sobre la roca dura de los cerros.

CAPÍTULO 8

Comensalismo, ofrendas y fiestas: la importancia de las congregaciones masivas en el Tawantinsuyu

La idea de grandes ciudades inka con templos, planificación arquitectónica y disposición en conexión con el mundo sagrado, persiste con reserva para lugares como Perú, cuna del Tawantinsuyu, y eventualmente para algunos sitios localizados en Bolivia o Ecuador. No se debe tanto a un problema del imaginario colectivo desinformado, sino a un tardío reconocimiento de la arqueología andina en la cual perduraban, por lo general, modelos teóricos de centro-periferia. El noroeste argentino era parte de aquella supuesta periferia, largamente condenada a la imitación imperfecta de los núcleos civilizatorios como Perú y Bolivia. Una ironía de la historia, ya que estos modelos al parecer relatan mejor los primeros siglos de la conquista española en tiempos en que las ciudades del NOA apenas subsistían como satélites de Lima o Charcas. La falta de un control directo sobre los adelantados encomenderos llevó a un rápido deterioro y desaparición de los grupos nativos que resistieron hasta mediados del siglo XVII, y fueron protagonistas de, al menos, tres levantamientos indígenas importantes: el primero entre 1561 y 1563, comandado por Juan Calchaquí, que prácticamente arrasó con todas las fundaciones españolas; el segundo con epicentro en la zona de Belén, Catamarca, cercano a 1640, con la figura de Juan Chelemín como destacable líder, y el último, el más enigmático, encabezado por un español devenido en líder indígena, Pedro Bohórquez, que culmina con la conquista total del territorio Calchaquí y el traslado masivo de los Quilmes a la provincia de Buenos Aires, donde se fundó la reserva que siglos después se convirtió en la ciudad de la cervecera. Pero estos ciento treinta años de resistencia indígena no fueron suficientes para combatir al olvido. La historia prehispánica

del NOA no fue contemplada por los vencedores después de repartirse los pueblos ahora sometidos, según el derecho establecido en la ley de encomienda, reestructuraron completamente la geografía indígena construyendo nuevos mapas donde los antiguos asentamientos fueron olvidados a su suerte, para que las fuerzas naturales hiciesen su lento trabajo de deterioro.

En este contexto tiene sentido la pregunta, ¿por qué razón un establecimiento tan importante dentro del Tawantinsuyu como El Shincal, quedó completamente olvidado en la historia Argentina? Si bien los sitios inkaicos fueron destruidos, deshabitados o superpuestos por las bárbaras prácticas españolas, en el Perú no les fue tan fácil. Lo mismo sucedió en México. Una sociedad mestiza presionó con fuerza para que el tiempo no socavara las raíces indígenas. Permitió que surgieran de ese basamento cultural individuos como Garcilazo de la Vega o Huaman Poma de Ayala, ambos autores de obras acerca de los inkas que sobrevivieron con fuerza para la posteridad.

Como se adelantaba en el párrafo anterior, en Argentina, las sociedades indígenas del NOA fueron rápidamente diezmadas por ambiciosos planes españoles que en su derecho de encomenderos, utilizaron despiadadamente a los indígenas como mano de obra en labores de tejidos, en los campos de cultivo y en las minas de explotación metalífera. Un proceso socioeconómico que se conocerá por su carácter de desestructuración total de los grupos cacanes y de todo el NOA en general¹. Producto de la separación de las familias, la muerte de los hombres en las minas de Potosí, del hambre y el maltrato en el siglo XVII, la población indígena disminuyó drásticamente. La monarquía española debió imponer políticas fuertes para no perder lo máspreciado que tenía América, justamente, la mano de obra y la más barata. Así, intentó proteger a las poblaciones de los desmanes de españoles del territorio sureño, pero era tarde.

El idioma cacán desapareció en el siglo XVIII y la mayoría de las prácticas culturales se vieron fuertemente transformadas en los

¹Lorandi, A., 1988, El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial, *Revista Andina* 15 (1), pp. 135-173.

“Pueblos de indios”². Muchos de estos pueblos sobreviven hasta hoy como es el caso de Cachi en Salta u Olta en La Rioja. Pero, ¿qué sucedió en la zona del río Quimivil? En 1558, intentó fundarse la ciudad de Londres de la Nueva Inglaterra. Tal fundación fue arrasada al poco tiempo por las rebeliones al frente del cacique de los tolobones, Juan Calchaquí³. Intentaron varias veces refundar esta ciudad hasta su posición definitiva actual, cerca de aquella del siglo XVI. Desde esa primera Londres, el vallecito del río Quimivil nunca fue reconocido por los españoles en alusión al sitio inka, sino solo nombrado en asociación con la fallida población española. Este hecho sentó las bases para inferir que El Shincal (o como se llamara cuando era la cabecera de Quire-Quire) fue abandonado rápidamente luego de la caída Inka en 1531 por las huestes de Pizarro. Se percibe con estos ejemplos, la total despreocupación española por dejar constancia de los paisajes indígenas pretéritos. La conquista implicaba, además del sometimiento, la españolización total del territorio, por supuesto.

El Shincal de Quimivil tuvo su momento de esplendor que se extendió desde la segunda mitad del siglo XV hasta las primeras tres décadas del siguiente, donde abruptamente fue abandonado cuando llegaron las noticias del desmoronamiento del Tawantinsuyu. En aquel tiempo, anterior a la etapa colonial, una población no muy numerosa, probablemente no mayor a trescientas personas, vivía permanentemente en el lugar. Una vida que transitaba las actividades cotidianas que incluían, entre otras, el mantenimiento del sitio, las decisiones administrativas y las obligaciones regulares de un culto que no se restringía solo a las fechas calendáricas más importantes, sino que poseía la diversidad propia de vivir cada día, dentro de un contexto cultural particular, el espacio inka de significativa importancia provincial, alejado del Cusco.

²El estado de las dos repúblicas del virrey Toledo, implantaba un sistema donde los indígenas no debían convivir con españoles, sino que residían en sus propios pueblos. Estos sitios estaban estructurados con lógica española, con plaza de armas y capilla, pero al menos se establecía una protección de la semi esclavitud del encomendero.

³Para un relato preciso de las múltiples fundaciones de la Londres catamarqueña ver Vera, J., 1950, *op. cit.*

La cotidianeidad de vivir seguramente se desarrollaba al ritmo de las diferencias que dependían del estatus social al que pertenecía cada grupo, además de una organización interna fuertemente jerarquizada según parámetros inka. Esto queda demostrado en algunos elementos arquitectónicos y de utillaje. El Complejo 20, llamado frecuentemente Casa del Kuraka, es un claro exponente de esta diferenciación dentro del sitio. Probablemente el Complejo 16 exponga la contraparte de habitantes con una jerarquía social más baja. Considerando que la comida atrapa gran parte de ese tiempo cotidiano tanto en la preparación como en el consumo mismo, surgen datos interesantes de la comparación de los diferentes espacios. Aún no es posible afirmar que la dieta sea una expresión más del privilegio de las clases de élite. La distribución igualitaria de los recursos cultivados como el maíz o el poroto se unían al menú de frutos silvestres: la algarroba, el chañar o el mistol. Lo mismo sucedía con la carne de animales de cría que se consumía, pero con un gran aporte de varios tipos de animales cazados.

Con relación al mantenimiento del sitio El Shincal, como se constata año tras año en razón del fenómeno veraniego de lluvias torrenciales, los muros se derrumban y las cárcavas retrocedentes crecen sin detenerse. La exquisita factura de los muros inka supera inexorablemente los trabajos de reconstrucción modernos, pero aun así la fuerza de la naturaleza, tarde o temprano, acaba por imponerse. Por ello, con seguridad, los habitantes permanentes del sitio estuvieron abocados a la reparación y previsión de las destrucciones. Esto implicó también detener el crecimiento constante de plantas y árboles. Quienes dirigían y gobernaban, debían administrar estas tareas.

Las obras mencionadas cabe distinguirlas de aquellas obras de mayor porte como la construcción de muros y recintos que, de atenerse a la tradición andina, se realizaba bajo el manto del concepto de *min'ka*, una tarea comunal dirigida por los interesados y que reunía gran cantidad de personas. Durante el trabajo eran agasajadas todas: comidas, bebidas y música era dispuesta para la ocasión. Al final, se agradecía con mayores agasajos. En tiempos inka los requerimientos de las grandes construcciones posiblemente se hayan ejecutado en

momentos de reuniones multitudinarias, en articulación al sistema tributario en trabajo.

Líderes y sacerdotes⁴ debían permanentemente planificar y gestionar la política estatal. Las ofrendas y sacrificios, si se observa el mundo andino actual, conllevan obligaciones frecuentes. El plano de los espíritus y los antepasados interviene activamente en la vida del *kay pacha* (el mundo de los hombres). Es posible imaginar momentos donde llegaban emisarios de otras regiones para negociar políticas, intercambios y llevar adelante variadas prácticas de carácter formal. Se negociaba, quizás, la administración del tributo; quiénes lo recibirían en los campos agrícolas cercanos o en Los Colorados; quiénes limpiarían las redes de canales y el camino, o cómo se gestionarían los preparativos para las fiestas. Momentos de solemnes brindis con chicha involucraban a hombres y espíritus de deidades, antepasados y otras entidades. Igual con la comida, un comensalismo entre iguales o desiguales, según la posición jerárquica de los participantes, para establecer y mantener el respeto entre seres de diferente materialidad, pero íntimamente relacionados según el flujo de la energía vital, el *kamaq*. En este comensalismo ritual debieron pensarse los huecos votivos de los Complejos 17 y 20. El primero, era un indiscutible espacio ritual con especial comunicación con la tierra, a través de dos huecos recubiertos con rocas. El tamaño de este espacio excluye una participación numerosa, apenas 4 o 5 comensales. Evidentemente se conformaba como un sector restringido. El libadero del Complejo 20 comparte la magnitud relativamente pequeña, así como la conformación de un hueco en la tierra, relleno de rocas. Su ubicación dentro de una plaza cerrada, rodeada de los recintos de habitación, despierta la sospecha de un eje de ritos, al igual que el Complejo 17. Posiblemente se haya erigido como un escenario de prácticas rituales de los habitantes del complejo, donde residían personajes de alta jerarquía.

El sitio El Shincal fue concebido para grandes cosas y la propuesta de este libro fue mostrar algo, lo que la arqueología desentraña, del mundo de las fiestas masivas y los rituales estatales. Con

⁴ No se puede descartar a priori, que ciertas personas concentraran atributos de carácter político y religioso, siendo al mismo tiempo, gobernadores y sacerdotes.

su concomitante movimiento de personas desde geografías lejanas, organización del trabajo y la articulación fantástica con el medio circundante y los astros, en la búsqueda de dar sentidos y materialidad a la cosmología inka. Una cosmología que lejos de implantarse para ahogar las expresiones locales pre inkas, las asimilaba en una fluida continuidad espacial buscando el favor y alianza de las *waka*. Hay que recordar que estas entidades existían por todas partes, como una manifestación natural de un espacio poblado por toda clase de seres con poderes de magnitud y atributos diversos. Pero era necesario acercarse a ellas con regalos, ofrendas y promesas las más de las veces, o someterlas por conquista en caso de resistencia.

Las fiestas cobraban vida en un contexto de obligación y agradecimiento, en reciprocidad asimétrica con las comunidades que aportaban el tributo. El Estado, centralizado en la figura del Inka o sus representantes provinciales, hacía posible estos momentos de relajación y en cierta forma disfrute social. Distinto a los trayectos cotidianos donde el duro trabajo en los campos agrícolas, las minas, las residencias particulares o el camino acarreado bienes, entre muchos otros contextos, daba existencia a la dinámica económica del Tawantinsuyu.

Las fiestas requerían de un intenso proceso preparativo que, por suerte, en El Shincal conserva muchos vestigios en la figura de los morteros múltiples. Estos fueron los espacios donde la producción de chicha tomaba forma. En los tiempos actuales la molienda de granos de maíz se realiza en molinos, lo que reduce notoriamente el trabajo de las chicheras. Pero previo a la tecnología introducida desde España, toda molienda dependía de la fuerza de las mujeres, y de la resistencia y diseños de las oquedades sobre roca. Se descubre en las inmediaciones de El Shincal, donde se despliegan más de una veintena de conjuntos que contabilizan cientos de oquedades individuales, que además de un espacio de molienda de cantidades asombrosas de maíz, algarroba y otros recursos, existían en las afueras, las “fábricas” de chicha.

Allí se molía y cocinaba la bebida. Al mismo tiempo, se preparaban comidas. Dan testimonio de estas actividades, capas superpuestas de fogones con tiestos de ollas de cerámica y los restos del *wiñapu*

(subproducto del molido y hervido de los vegetales). Se estimaba que a partir de todas las oquedades pudieran trabajar simultáneamente hasta un centenar y medio de personas. Las magnitudes de comidas y bebidas eran enormes. Las excavaciones de los conjuntos EGP y Ruinas no desentonan con estos índices debido a las cantidades de restos vegetales carbonizados que salieron a la luz. Las factorías estaban allí, en los grandes morteros. El alcohol y las comidas partían desde estos lugares.

Al parecer, las mujeres fueron las protagonistas de estos espacios dejando, además, restos de sus tareas de hilado. Es muy probable que los trabajos de preparación de comidas y bebidas conformaran parte del tributo que pagaban las comunidades. Algunas de esas muyunas o torteros para hilar fueron confeccionadas sobre tiestos de cerámica de otras regiones, demostrando una gran movilidad en esta forma de llevar adelante la organización de la economía política inka.

Es cierto que pocos habitantes pudieron haber vivido permanentemente en El Shincal de Quimivil, pero el flujo de personas en momentos especiales obliga a pensar en dimensiones formidables. Contingentes de trabajadores arribaban para cultivar los campos, construir o limpiar los canales, recolectar la algarroba y por supuesto, preparar las fiestas. Estos tiempos festivos concentraban poblaciones desde lugares recónditos del norte —como los valles Calchaquíes o la Quebrada de Humahuaca—, del este —llegando incluso desde Santiago del Estero— y del sur —con visitantes de los valles riojanos—, pero también arribaban desde el otro lado de la cordillera, a juzgar por la cerámica diaguita chilena.

El comportamiento protocolar y estandarizado contrastaba quizás, con la relajación de la embriaguez de la chicha servida en abundancia en los grandes y adornados aríbalos. Es cierto, como lo plantea Dietler⁵, que así como existen maneras de beber, existen también maneras de embriagarse. Probablemente, como se asoma en los relatos de españoles testigos, no hayan sido desmánicas ni descontroladas multitudes, pero sí que se bebía en grande, incluso hasta el desmollo.

⁵ Dietler, M., 2005, *op. cit.*

Los amplios espacios de la plaza y alrededores fueron asiento de prácticas de este tipo con música, baile y escenografías, y al mismo tiempo, ritos ordenados y solemnes (figura 82). No es posible pensar la fiesta por fuera del culto y el ritual en el mundo inka, dado que los momentos de festejo se realizaban, en muchas oportunidades en honor a las deidades como el sol, la luna y otros astros como la *Chakana*. Existían las peregrinaciones en búsqueda de una purificación, antes del ingreso a los espacios sagrados. En este sentido es importante considerar el monumental espacio del complejo Piedra Raja donde las caídas de agua en rampa o chorrera pueden tener relación con la comunión del cuerpo, el líquido sacralizado y las rocas.

Existen pruebas sólidas para creer en la sacralidad de la totalidad del sitio El Shincal. Se puede enumerar su disposición espacial en relación con cerros en forma de cruz, la plaza y posibles espacios *apu* en la cordillera, con los numerosos espacios rituales como los Complejos 17 y 19 o los Cerros Aterrazados, uno de los cuales posee una roca *waka* y por supuesto, con el imponente *ushnu*, ubicado exactamente en el medio. Además, la relación con el movimiento solar hoy se descubre muy nítida, y se comprueba que la orientación y el tamaño del *ushnu* se vinculan al seguimiento de la dinámica de *Inti Tayta*.

Es probable que algunos de los rituales que implicaban ofrendas descubiertas en las excavaciones, hayan sido en honor al *Inti Tayta*. Pero no descartamos que otros referentes sagrados tuvieran su espacio de devoción en el *ushnu*, como la *Pachamama* o el agua. Podría decirse que la cosmología inka se ve reflejada en esta plataforma tan cuidadosamente construida. Conjuntamente a los vínculos astronómicos, su ubicación central, como eje que intersecta la conexión con cuatro cerros ubicados en las direcciones cardinales (Loma Larga, Cerros Aterrazados y Cerrito Norte) y el posible trazo hacia los picos cordilleranos como el Pillan Huasi que demuestran la íntima relación con un paisaje sacralizado. Por otra parte, el plano de la dimensión vertical percibido por los inkas como *Hanan*, *Kay* y *Uku Pacha*, se manifiesta con los pozos de ofrendas y el posible canal que pasa por debajo, o a su costado, trayendo agua desde una vertiente. El plano superior se manifiesta con la ascensión a través de las escalinatas, el plano del Hombre, el *Kay Pacha*. Allí tienen lugar las acciones necesarias para

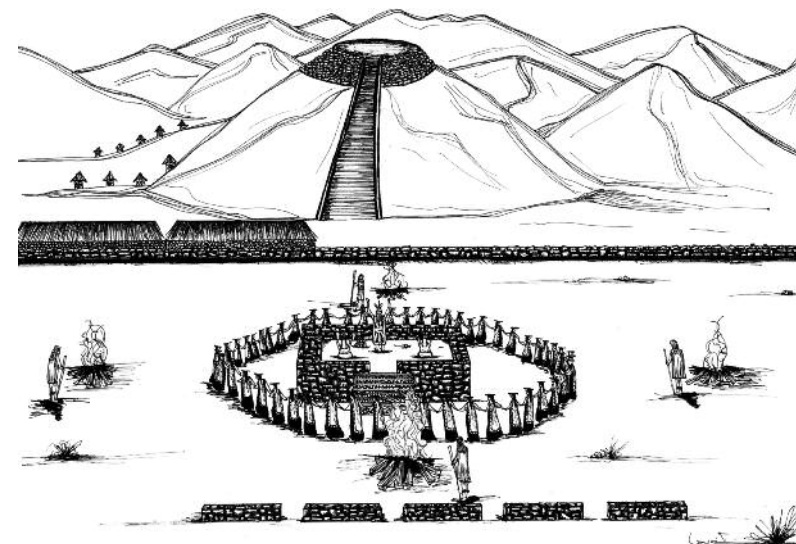


Figura 82. Recreación artística de rituales en la plaza de El Shincal. Autores Laura E. Tolaba e Iván Segura

unir las dimensiones, es decir las ofrendas y ritos pertinentes. El inframundo es alcanzado en los pozos donde se queman y entierran las ofrendas y se vuelca la chicha propiciatoria.

La síntesis previa expone los resultados de los estudios de la última década en uno de los sitios arqueológicos más paradigmáticos de Argentina. Es muy probable que aún queden muchos descubrimientos por realizarse, pero al menos se avanza para resolver las deudas que la arqueología argentina tiene con el pasado andino. De poco sirve catalogar como centro administrativo un espacio de tamaño y significativa magnitud que tiene más relación con el mundo ritual y la cosmología inka. Probablemente ciertos arqueólogos imaginen solo la administración de bienes y recursos, o la llegada de contingentes militares, una idea un poco alejada de las prácticas posibles en estos centros del Tawantinsuyu. No se niega que entre las negociaciones establecidas en las reuniones con emisarios o kurakas locales, haya estado en agenda la dinámica de los objetos y recursos, así como otros elementos de la economía y la organización del trabajo. Lo que se plantea aquí, a la luz de las nuevas evidencias y de una perspectiva

más cercana a la andina es que, el sitio El Shincal representó una trama de perpetuidad, de continuidad espacial unificada por el plano sagrado de la existencia misma. La disposición y la forma de una arquitectura despliegan el carácter de la cosmología inka, la intención de asimilar nuevos territorios y poblaciones en plena comunión con esos nuevos espacios. La dominación de las poblaciones nativas tenía tanta importancia como el control de las *waka* locales. Estas entidades sagradas podían tratarse de representaciones más antiguas, que ya participaban de la vida social, aún antes de la llegada inkaica. El cerro de la Loma Larga con las construcciones de su cima levantadas al menos quinientos años antes, demuestra la incorporación de esa memoria ancestral del territorio. Este tipo de ejemplos pueden multiplicarse fácilmente en el Tawantinsuyu.

En definitiva, es posible plantear que existe un sitio inka a la altura de otros grandes asentamientos del Tawantinsuyu en territorio argentino. Quizás, no exponga los ciclópeos muros de sillaría de los sitios peruanos, pero, por ejemplo, sí reconoce la cosmología, la noción y perspectiva del espacio, a partir de su diseño. No es poco para una sociedad cercana en tiempo y espacio, de la que aún es escaso lo que se conoce y que sin embargo, ha dejado una marca indeleble en la Sudamérica andina.

El pasado adelante, el futuro detrás

Existe una premisa repetida oralmente en muchas comunidades peruanas que, a secas, parece un tanto inentendible a los oídos occidentales: “el pasado está adelante y el futuro detrás”. Para la percepción occidental del tiempo, corresponde invertir la frase. La respuesta al interrogante acerca de su significado asume una dosis de realismo que sorprendería, por su pragmatismo, a cualquier filósofo materialista. En los términos andinos, el pasado es un hecho evidente, fáctico, permanentemente rememorado. Se proyecta en la vida de cualquier persona como una cadena de sucesos y experiencias, por lo cual, toma la delantera en cuanto a importancia y valor real.

El futuro, en cambio, es una ilusión. Un devenir incierto, por ende, con muy poco alcance y valor práctico. El pasado se presenta,

no en borrosas imágenes antiguas, como la gloria de antepasados mitificados, sino en una fuerza viva, cargada del poder de la memoria con evidentes efectos en la sucesión de los acontecimientos.

¿Por qué puede resultar pertinente esta expresión andina de la noción del tiempo? Porque es el punto de partida y fundamento de este libro. Desde el pasado, aparentemente lejano para el sentido común a través de quietas y silenciosas imágenes de ruinas, o bien, objetos estéticamente llamativos en los museos, corre aún un poderoso flujo de vida social que no es necesario buscar simplemente en las tierras andinas.

En las grandes ciudades argentinas como Buenos Aires o La Plata la inmigración desde Bolivia y Perú, ha generado prácticas que fuertemente se identifican con sus lugares de origen aunque con una esperada y progresiva transformación que legitima su continuidad. Desde una esfera económica, las prácticas del trabajo de la tierra de altura se trasladan a las pampas, y se ve año tras año, en el rubro de la horticultura, a cargo de manos andinas, tanto en el cultivo, como en la venta directa al consumidor. Pero, la esfera menos conocida es la ritual y festiva, aunque esta última se perfila con mucha visibilidad en los últimos años. La fiesta de la Virgen de Copacabana convocó en 2012 más de 100.000 personas que fueron testigos del desfile de más de 12.000 bailarines y músicos por las calles céntricas de Buenos Aires. En la ciudad de La Plata, la fiesta de la Virgen de Urkupiña despliega en agosto la infinitud del colorido de Bolivia con cientos de participantes bailando, tocando música, cocinando los sabores de las sierras, comiendo y bebiendo (figura 83). Se consigue allí. Buena chicha de maíz o algarroba. La celebración ritual se concentra alrededor de la figura de la Virgen a la cual cargan de billetes y pedidos escritos en papel. Niños muy pequeños comienzan sus primeros pasos en los grupos de danzantes y músicos. En la misma ciudad, la práctica ritual andina comienza a difundirse a una velocidad que podría sorprender a cualquier investigador de ciencias sociales.

Cada mes, el Parque Saavedra es el punto de encuentro de un ritual de ofrenda; colorido y simbólico dado que simultáneamente en el Cusco se está realizando, en coordinación, la misma práctica. Ambos espacios se conectan a través de las fuerzas de los espíritus

que toman parte de la ceremonia. La intensión más importante consiste en lograr la apertura del Qorikancha para llevar adelante, luego de siglos, los rituales de los antepasados en el interior del edificio. La Academia Mayor de la Lengua Quechua, encargada de realizar esta ceremonia en La Plata, tuvo su reconocimiento oficial en el año 2008.

Así también, La Academia Mayor de la Lengua Quechua, cada Solsticio y Equinoccio, el día de la Pachamama (figura 84), la Chakana, los Primeros Frutos y saludo a los muertos realiza ceremonias, intentando, ya no cristalizar las prácticas espirituales andinas, sino difundirlas y expandirlas. Esto puede reconocerse en la apertura a los participantes. La membrecía al grupo no responde al origen geográfico o la ascendencia como derecho de admisión, tampoco existen barreras lingüísticas o biológicas. Es suficiente con reconocerse en un territorio americano, ser parte del mismo viviendo, alimentándose de los frutos de la tierra o de un impulso espiritual.



Figura 83. Fiesta de la Virgen de Urkupiña en la ciudad de La Plata

Hace poco más de quinientos años, en un reducido y fértil valle florecía un asentamiento cuidadosamente elegido por los sacerdotes y sabios inkas, luego de interpelar e interpretar las señales que comunicaba el paisaje. Fue concebido por sus líderes como manifestación geográfica y contenedor de fuerza y poder vital. Otras poblaciones



Figura 84. Ceremonia de la Pachamama el 1 de agosto de 2014 en el parque Saavedra de la Ciudad de La Plata

pretéritas poco a poco, se introdujeron al nuevo sistema estatal articulándose a través de un juego de estrategias mutuo que, las élites cusqueñas y esos mismos pueblos, aplicaron según las circunstancias y coyunturas de cada caso. El resultado: un escenario de asimetría de fuerzas. A gran escala, esa compleja articulación conformó la matriz del Tawantinsuyu.

Índice

Agradecimientos	7
Un prólogo a las fiestas ancestrales y paisajes rituales de El Shincal de Quimivil, <i>José Luis Pino Matos</i>	9
<i>Capítulo 1</i>	
La burda simplificación de los pueblos americanos a los ojos de Occidente	15
<i>Capítulo 2</i>	
La historia de los inkas	23
<i>Capítulo 3</i>	
El mundo de los Inkas	37
<i>Capítulo 4</i>	
El Shincal de Quimivil, la impronta sagrada en el espacio del sur	81
<i>Capítulo 5</i>	
La evidencia arqueológica de las fiestas	137
<i>Capítulo 6</i>	
Los morteros múltiples, factorías de chicha.	173
<i>Capítulo 7</i>	
El delicado manejo del agua	213
<i>Capítulo 8</i>	
Comensalismo, ofrendas y fiestas: la importancia de las congregaciones masivas en el Tawantinsuyu	225